RÉGIS JOLIVET
Professor de Filosofia
Decano da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Lyon

TRATADO DE FILOSOFIA

III

METAFÍSICA

TRADUÇÃO DE
MARIA DA GLÓRIA PEREIRA PINTO ALCURE

CAPA DE
HELENA GEBARA DE MACEDO

1965
Livraria AGIR Editôra
RIO DE JANEIRO

ÍNDICE DAS MATÉRIAS

LIVRO SEGUNDO: ONTOLOGIA

LIVRO TERCEIRO: TEODICÉIA

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO À METAFÍSICA

SUMÁRIO [1]

ART. I. *NOÇÃO DA METAFÍSICA*

1 Se volvermos os olhos para a história, o têrmo metafísica parecerá sujeito aos mais diversos e menos compatíveis sentidos. A razão desta confusão reside no fato de os filósofos definirem a metafísica em função de suas próprias concepções e doutrinas, em vez de partirem de uma definição nominal, com a qual todos se possam pôr de acôrdo. Uma tal definição teria a vantagem de nada preconceber, uma vez que não diria respeito senão ao sentido do *têrmo* metafísica, sem implicar nenhuma solução, quer afirmativa, quer negativa, do problema

---

1. Cf. ARISTÓTELES, *Métaphysique*, I-IV. — SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam.* L. I-IV; — *In Boethium de Trinitate*, q. VI, art. 1. — SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. I, s. 1 e 2. — MERCIER, *Ontologie*, Introdução e 1.ª parte, 1. — J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, págs. 399 sg. — P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis*, Paris, 1935, págs. 9-41. — A. FOREST, *Du Consentement à l'être*, Paris, 1936. — LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, na palavra *Métaphysique*, t. I, pág. 457. — J. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*. — H. BERGSÓN, "Introduction à la Métaphysique", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, jan. 1903, págs. 1 sg. — M. HEIDEGGER, *Qu'est ce que la Métaphysique?*, trad. francesa de H. CORBIN, Paris, 1937. — J. WAHL, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1953. — ALAIN, *Lettres sur la philosophie première*. Paris 1955

de saber se a metafísica é possível. Trata-se, em suma, de saber de que se fala, o que não pode passar por um refinamento de dialético.[2]

§ 1. DEFINIÇÃO

A metafísica apresenta-se como uma ciência relativa ao que ultrapassa o domínio da física e, conseqüentemente, como uma ciência do imaterial, formalmente distinta da filosofia da natureza.

A. Fronteiras da metafísica

1. **O que ultrapassa o domínio da Física. —** O têrmo *metafísica* (μετὰ τὰ φυσικά) primitivamente designava as obras de ARISTÓTELES que, na coleção de ANDRÔNICO DE RODES, vinham depois da Física e diziam respeito à *ciência das realidades que transcendem o mundo visível e sensível.* No mesmo sentido o têrmo metafísica foi reempregado e definitivamente adotado na Idade Média para designar a *ciência transfísica,* isto é, a que, vindo depois da Filosofia da natureza (Cosmologia e Psicologia), introduz, a partir das realidades sensíveis anteriormente estudadas, ao estudo do não-sensível.[3]

ARISTÓTELES e a Idade Média chamavam *Física* ao que nós denominamos *Filosofia da natureza.* Hoje, nos devemos servir desta última expressão a fim de evitar qualquer confusão entre os dois domínios — já agora bem distintos e delimitados — das ciências experimentais e da filosofia da natureza. Aliás, os modernos falam mais freqüentemente em «filosofia das ciências» ou «filosofia científica» que em filosofia da natureza; mesmo aquêles que dependem da corrente positivista reduzem tôda a metafísica a esta filosofia científica. O mal é que as especulações assim chamadas nada têm a ver com a metafísica e muito menos com a filosofia. *Não existe, pròpriamente falando, filosofia das ciências nem filosofia científica,* pois a filosofia tem objeto e métodos essencialmente diferentes daqueles das ciências positivas e é impossível deduzir-se uma filosofia

---

[2] Os algarismos impressos em itálico no texto e precedidos de algarismos romanos I ou II remetem aos números marginais dos volumes precedentes (I: *Lógica e Cosmologia* (tradução brasileira programada para 1965); II: *Psicologia* (AGIR, 1963). Os algarismos sem indicação do tomo remetem aos números marginais do presente volume.

[3] Cf. SANTO TOMÁS, *In Boethii de Trinitate,* q. VI, art. 1: "Dicitur Metaphysica, id est transphysica, quia post physicam dicenda occurrit nobis quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire." — *Metaphysica,* Prooemium: "Metaphysica (...) in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum: haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia."

diretamente de dados positivos. Uma filosofia «científica» é a própria negação da filosofia e da sua primordialidade. Também N. BERDIAEFF observa com razão que a «filosofia das ciências» é a filosofia dos que nada têm a dizer em filosofia. (*Cinq Méditations sur l'existence*, Paris, 1936, pág. 21.)

2. **Ciência do imaterial.** — Vimos que, em seu sentido mais geral, a metafísica se define por oposição à física. Sendo esta a ciência (filosofia) do sensível, a metafísica será a *ciência daquilo que é não-sensível, isto é, imaterial.*

O *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (Paris, 1928, t. I, pág. 454) afirma que «a primeira alteração apreciável do sentido (da palavra metafísica) é a que imprime Descartes e os cartesianos, que consideram a *imaterialidade* como o traço característico dos objetos metafísicos». Vê-se que esta asserção é inexata, uma vez que a imaterialidade tem servido, desde Aristóteles e os Escolásticos, para definir as realidades metafísicas. Mas, é verdade que, entre êstes últimos, o têrmo «imaterial» na definição do metafísico, nada mais significa senão «o que é não-sensível», isto é, *o ser enquanto tal.* Os sêres imateriais (Deus, os puros espíritos) nem são dados, nem tampouco estão implicados nesta noção, que visa apenas primeiro e essencialmente ao ser enquanto ser, ao contrário dos cartesianos (e, em geral, dos nominalistas) que visam primeiro e formalmente aos próprios *sêres imateriais* (Deus e a alma). Disto decorre que para êles a metafísica é essencialmente a ciência de Deus e da alma.[4]

3. **Metafísica e Filosofia da Natureza.** — Esta concepção da metafísica leva a considerar a filosofia da natureza (inclusive a psicologia) como uma ciência essencialmente distinta da metafísica, contràriamente à teoria e à prática modernas, de origem wolfiana e kantiana. Com efeito, a filosofia da natureza tem na realidade o ser por objeto, e é nisto que ela constitui uma filosofia e como tal se distingue das ciências positivas da natureza *(I, 281)*; mas o ser que ela considera é o ser em *devenir,* o ser sujeito ao movimento — movimento local, movimento de geração e corrupção substancial e não o ser na sua generalidade mais elevada. *O ser da filosofia da natureza é, portanto, ainda o ser material ou ligado à matéria, embora considerado com abstração de suas determinações quantitativas concretas* (objetos das ciências da natureza), *ao passo que o ser da metafísica é o ser enquanto ser.* O que aqui se pretende procurar descobrir é a inteligibilidade do ser en-

---

[4] Cf. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, prefácio: Depois da matemática, é necessário "começarmos logo a nos aplicar à verdadeira filosofia, da qual a primeira parte é a metafísica, que contém os princípios do conhecimento, entre os quais está a explicação dos principais atributos de Deus, da imaterialidade de nossas almas e de tôdas as noções claras e simples que existem em nós".

quanto ser e não apenas a inteligibilidade do ser móvel e sensível enquanto móvel, precisamente, móvel e sensível.[5]

B. O domínio da Metafísica

3 1. **Ciência do ser enquanto ser.** — É o sentido de ARISTÓTELES[6] e de SANTO TOMÁS,[7] e o que resulta imediatamente do têrmo metafísica, uma vez que o transensível se define primeiramente para nós pelo abstrato e pelo universal e, no grau mais elevado, pela noção de ser. Trata-se, portanto, sòmente aqui de constatar que *a filosofia natural referindo-se ao ser afetado de determinações diversas, resta considerarmos o ser em si mesmo em sua própria natureza, independentemente de tôdas das determinações que o possam afetar.* O estudo do ser assim compreendido comporta igualmente o estudo das "paixões próprias" do ser e de seus princípios próprios, pelos quais o ser como tal torna-se inteligível.

2. **Metafísica e Teologia natural.** — Uma tal definição nada prejulga quanto ao alcance efetivo da pesquisa metafísica. Ela não faz senão delimitar de um modo abstrato e problemático um domínio que não pertence evidentemente a nenhuma outra ciência[8] e que é o mais universal de todos. A teologia natural, ou ciência de Deus pela pura razão, está ela mesma subentendida na definição da metafísica, ao passo que é o estudo das causas do ser que levará a afirmar Deus como Princípio universal do ser. *Em sua noção mais formal, a metafísica não é, pois, senão a ciência do ser enquanto tal, e a teologia natural ou teodicéia é dela, apenas uma parte.*

É o que mostra SANTO TOMÁS no Preâmbulo da *Metafísica*. Partindo do princípio de que as ciências devem reduzir-se à unidade,

[5] Cf. J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature*, págs. 112-117. — Em sentido contrário, P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis*, págs. 16-17, integra à Metafísica a Filosofia da Natureza.

[6] Cf. *Métaphys.*, IV, 1003ª, 20-23: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὑτό.

[7] *In Metaphys.*, IV, leit. 1, 529 (Cathala): "Primo supponit (Philosophus) aliquam esse scientiam cujus subjectum sit ens. Secundo ostendit quod ista non est aliqua particularium scientiarum. Tertio ostendit quod haec est scientia quae pro manibus habetur. Quia vero scientia non solum debet speculari subjectum, sed etiam subjecto per se accidentia, ideo dicit primo quod est quaedam scientia quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subjectum, et speculatur ea quae insunt enti per se, idest entis per se accidentia."

[8] Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, IV, leit. 1, 532: "Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum hujusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis, circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium."

sob a regulamentação de uma ciência suprema e diretora (sabedoria ou ciência dos princípios), SANTO TOMÁS observa que esta ciência diretora será necessàriamente a mais intelectual de tôdas, ou seja, aquela que terá por objeto as realidades mais inteligíveis. Ora, estas são de três tipos, segundo o ponto-de-vista em que nos colocamos, a saber: as primeiras causas, os princípios primeiros universais (o ser e aquilo que a êle se relaciona essencialmente), e os sêres positivamente imateriais (Deus e os puros espíritos). — Mas, acrescenta SANTO TOMÁS, êste tríplice ponto-de-vista não dá origem a três ciências distintas, especìficamente diferentes. *Só existe aqui um único objeto sob três aspectos diversos*, como sejam, o ser comum *(ens commune)* e, conseqüentemente, uma única ciência, a Metafísica. Com efeito, é à mesma ciência que cabe considerar as causas próprias de uma determinada espécie de ser e esta espécie de ser em si mesma. Assim o sábio estuda simultâneamente a natureza dos fenômenos e suas causas empíricas. Mas o objeto próprio *de uma ciência* não está constituído pela causa do ser ou do fenômeno em questão; êste objeto é o próprio ser (ou fenômeno), considerado em sua natureza e em suas propriedades. A pesquisa das causas é a *finalidade da ciência* e dève apoiar-se sôbre o conhecimento do objeto desta ciência.[9] Assim a metafísica, embora comporte os pontos-de-vista diferentes que mencionamos, considera-os sòmente em função do ser comum e universal, que é o seu único objeto.[10]

3. **Essência e existência.** — Convém fazer desde agora uma observação importante, sôbre à qual teremos de voltar mais adiante. Se o ser pode ser encarado sob dois sentidos, como essência (ou natureza), e como existência, o objeto próprio da metafísica é o *ens commune*, isto é, *aquilo que é* — o que abrange a essência e a existência *(id quod — est)*. Infere-se, entretanto, que é de fato à existência mesma *(o "est"* e não o *id quod)* ao que visa formalmente a Filosofia *(I, 3)* e especialmente a metafísica. A Filosofia, dizíamos, procura definir as *condições absolutas da existência*, isto é, tornar inteligível, em todos os seus níveis, êste ser *(esse)* que é a atualidade mesma dos sêres, sem o que não se poderia dizer de maneira alguma que os sêres são. Êste propósito fundamental

---

9 Para falar com precisão, dever-se-ia distinguir o objeto e o sujeito de uma ciência. O *objeto* de uma ciência abrange tôdas as conclusões que ela estabelece relativamente a esta coisa. O *sujeito* da ciência é a *coisa sôbre a qual se exerce a investigação científica*. Aqui, a pesquisa das causas do ser será de fato o *objeto* da metafísica; mas as causas, *como tais*, não podem ser sujeito de uma ciência.

10 SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, Prooemium: "Ex quo apparet quod quamvis ista scientia praedicta tria considerat, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicujus generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicujus generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit (...) Secundum igitur tira praedicta sortitur tria nomina. Dicitur enum scientia divina sive *theologia*, inquantum praedictas substantias considerat, — *metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum, — prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat."

caracteriza de um modo todo especial a metafísica, *enquanto esta visa ao ser na sua pureza ontológica e na sua inteligibilidade própria,* pois que, para ela, não se trata mais dos sêres diversamente qualificados da ordem sensível, mas do ser em sua universalidade absoluta. Se, portanto, já nos níveis inferiores de abstração, a Filosofia tem por objeto determinar as condições pelas quais os sêres existem, com maior razão, a metafísica terá por finalidade definir *as condições mais gerais do ser, isto é, da existência.*

Sem dúvida, será necessário aqui, como alhures, visar ao ser através da essência, primeiro porque um ser é uma essência que existe, em seguida porque a existência não pode ser imaginada senão quando conceitualizada. *Mas a análise das essências nunca é senão um meio* (o meio adequado à nossa inteligência que progride apenas por via de abstração, compondo e dividindo) *para chegar a explicar o que «existe», isto é, o real e a existência.* Sob êste aspecto, a metafísica tomista é fundamentalmente *existencialista* e o é mesmo por definição quando exclui tôda possibilidade de jamais alcançar a existência pelo caminho da análise das essências e quando professa que a existência não é um acidente de essência, mas a própria atualidade desta, sem o que não haveria essência nem determinação alguma.[11] Dêste ponto-de-vista, se existe uma ciência do real, êste título cabe primeiro, e de algum modo exclusivamente à Filosofia e à Metafísica.

§ 2. Noções modernas da metafísica

As definições da metafísica propostas a partir de DESCARTES são geralmente ou inexatas e incompletas e concebem de antemão e de modo arbitrário tudo o que se discute, ou então atribuem à metafísica um domínio que pertence pròpria-

[11] Nisto, a metafísica tomista difere profundamente da aristotélica. ARISTÓTELES por não haver concebido a idéia da criação permaneceu no ponto-de-vista de que o ser é antes de tudo *o que* é (para ARISTÓTELES tem a precedência a essência) enquanto para SANTO TOMÁS é primeiramente o que *é* (existência). (Cf. *In Periherm.*, leit. 5, n. 20: "Hoc verbum *est significat* primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam *est*, simpliciter dictum, significat in *actu esse*). Para ARISTÓTELES, o esfôrço de inteligibilidade atua, pois, formalmente sôbre a explicação *daquilo que*, isto é, sôbre a essência ou a substância e êste ponto-de-vista devia orientar seus sectários árabes, sobretudo AVICENNE, como também certos escolásticos na direção do *essencialismo*, isto é, de uma filosofia que buscava a explicação do ser (*esse*) nas essências (o que é, igualmente, o propósito de WOLFF e de HEGEL). Para SANTO TOMÁS, ao contrário, o princípio último de inteligibilidade, a razão última do ser (*daquilo que existe*) está fundamentalmente no *esse* (*actus essendi*), que nada permite deduzir, porque é a obra contingente e livre do poder criador. Daí resulta que o saber filosófico culmina na afirmação do Existente Supremo, princípio primeiro de tudo o que existe e, por isso, da inteligibilidade universal (cf. Et. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, págs. 46-140).

mente a outras partes da filosofia. É o que vamos verificar examinando as principais dentre estas definições, cuja discussão nos ajudará a precisar o objeto e as fronteiras da metafísica, ao mesmo tempo que as exigências de uma concepção isenta de preconceitos e de *a priori*, tal qual se apresenta no contexto aristotélico e tomista.

LALANDE, *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, I, págs. 455-459, distingue, na idade moderna, duas maneiras de caracterizar ou definir o *têrmo* metafísica, segundo se acentue mais «quer a idéia de certos sêres ou de uma certa ordem de realidade, objeto especial da metafísica, quer a idéia de um modo especial de conhecimento». — Mas, não vemos como uma ciência possa ser *definida* por um modo de conhecer. (Definiremos a astronomia como uma ciência que usa telescópios? A biologia, como a que utiliza microscópios?) *Uma ciência, seja qual fôr, define-se por seu objeto.* A designação de um modo especial de conhecer é uma questão de *método*, que depende estritamente da definição do objeto formal da ciência em causa. Com efeito, se muitos filósofos modernos fazem das realidades metafísicas o objeto de uma apreensão intuitiva ou um objeto de fé irracional, é preciso ver aí, não um princípio, mas uma simples conseqüência de sua maneira de conceber o objeto da metafísica. É evidentemente o caso de KANT, de FICHTE, de LACHELIER e de BERGSON. De modo que não existe senão um princípio de classificação das definições da metafísica, qual seja o que se toma do *objeto atribuído à metafísica*. — Caberia observar, outrossim, que é de uma lógica duvidosa pedir uma definição nominal a um modo de conhecimento: a definição de um têrmo consiste em dizer o que significa êsse têrmo, isto é, explicitá-lo em seu sentido recorrendo a têrmos mais claros ou à etimologia. O resto é teoria, mas não definição.

1. **Ciência do imaterial.** — Esta definição é a dos cartesianos espiritualistas. Já observamos que ela é apenas materialmente exata e que se torna arbitrária e errônea quando o têrmo *imaterial* serve para designar imediata e essencialmente Deus e a alma espiritual. Com efeito, não podemos saber, no início da metafísica, se Deus existe, nem o que Êle é. Não podemos conhecer Deus, na sua existência e natureza, senão por meio do ser, o que significa que *não é Deus, como tal, que é o objeto próprio da metafísica, mas primeiro e essencialmente o próprio ser, enquanto tal.* A definição cartesiana da metafísica conduzirá fatalmente à constituição de uma teologia natural *a priori*, sob a forma de vasto argumento ontológico.

Quanto à psicologia, ela permanece como parte integrante da filosofia da natureza, uma vez que a alma humana é aí considerada como forma do corpo orgânico e, por isso, dependente, mesmo nas suas operações mais elevadas (se bem que apenas extrìnsecamente), dos órgãos corporais *(II, 637)*. — Contudo, o fato de a alma humana ser de natureza espiritual, de ser suscetível de atividades inteiramente imateriais em si próprias e ser capaz de subsistir imaterialmente, dá à psicologia uma espécie de acabamento metafísico.

2. **Ciência do real em si mesmo.** — Esta definição deriva da crítica kantiana. Ela se baseia, efetivamente, sôbre a oposição do real, em si e não aparente, e os fenômenos ou aparências sensíveis. SCHOPENHAUER fornece a respeito uma fórmula perfeitamente clara:

«Entendo por metafísica todo conhecimento que se apresenta como algo que ultrapassa a possibilidade da experiência e, por conseguinte, a natureza ou a aparência das coisas tal como nos é dada, para nos possibilitar o acesso àquilo pelo que se acha condicionada ou, para falar de maneira mais simples, àquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (...). A diferença entre a física e a metafísica repousa principalmente sôbre a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si». (*Die Welt*, I, sup., cap. XVII, ed. Grossherzog Wilhelm Ernst, II, pág. 882.) — BERGSON retomou êste ponto--de-vista: «Se existe um meio de possuir absolutamente uma realidade, escreve, em vez de a conhecer relativamente, de se colocar nela, em vez de se adotar pontos-de-vista sôbre ela de ter-se dela a intuição em vez de analisá-la, enfim, de apreendê-la livre de tôda expressão, tradução ou representação simbólica, isto é, a metafísica. A metafísica é, pois, a ciência que pretende dispensar os símbolos.» («Introduction à la Métaphysique», na *Revue de Métaphysique*, 1903, pág. 4.) BERGSON define, portanto, a metafísica exatamente como KANT: é a ciência do real em si, apreendido diretamente na sua realidade existencial e concreta. A dferença é que KANT nega que uma tal ciência seja possível, enquanto BERGSON afirma que ela é possível pela via da intuição supra-racional.

O ponto-de-vista de KANT, como o de BERGSON parece, primeiramente, aproximar-se da concepção aristotélica da metafísica, enquanto o objeto desta é definido como o que está além do sensível ou do fenômeno e o que compõe o real além da aparência. Na realidade, tôda uma filosofia já está incluída arbitràriamente na definição kantiana e bergsoniana, qual seja a de que *o ser em si (Ding in sich) seria, caso exista, uma coisa totalmente estranha à experiência sensível ou racional* e, por conseguinte, só ùnicamente afirmável ou acessível por meio de processos sofísticos (KANT) ou de processos supra-racionais (BERGSON). Eis porque SCHOPENHAUER declara que a metafísica é um *pretenso* conhecimento, enquanto BERGSON a considera como uma ciência autêntica, embora mais próxima da experiência mística que do saber racional. Sem discutir, por enquanto, estas concepções, observaremos que elas pressupõem tudo que está em causa e começam por negar a metafísica em sua própria definição da metafísica.

3. **Ciência do incognoscível.** — É a definição proposta por alguns positivistas, particularmente por LITTRÉ e SPENCER. Encarada num determinado sentido esta definição seria evidentemente absurda. De fato, quer ela significar *que a ciência e a filosofia nos levam a afirmar a existência de realidades*

sôbre as quais não temos meio algum de informação científica. Deve existir, além do real sensível e visível da ciência, uma "qualquer coisa" a respeito da qual nada sabemos e nada jamais poderemos saber.[12]

Do ponto-de-vista positivista, é claro que a metafísica assim compreendida não seria de maneira alguma uma ciência. Seria o domínio por excelência da conjetura e da imaginação. — *Por outro lado, a concepção spenceriana depende de teorias arbitrárias* relativas simultâneamente à evolução humana (que iria da etapa teológica à metafísica, em seguida ao positivo), e ao conhecimento (nominalismo). Daí se segue que, desde o início, a metafísica aparece a SPENCER sob o aspecto de realidades situadas além do universo, formando, segundo a expressão de LITTRÉ, um oceano para o qual não temos embarcação, nem velas. Mas isto é puro preconceito, e puro *a priori*. Se o metafísico, tal qual se nos apresenta, é primeiramente o que há de mais geral na experiência, a metafísica nos surgirá legìtimamente como uma ciência autêntica, que tem um objeto real e dedicado, a partir do real sensível e observável, à pesquisa das condições da existência em geral.

7 4. **Ciência do absoluto.** — "Depois dos fenômenos, escreve L. LIARD (*La Science positive et la métaphysique*, prefácio, pág. 1), queremos conhecer o *absoluto;* depois das condições, indagamos das razões da existência. A metafísica seria a determinação dêste absoluto, a descoberta desta razão." — Esta definição da metafísica como conhecimento do absoluto é das mais freqüentes entre os espiritualistas modernos. De certo modo, encerra algo de exato quando significa que a metafísica é a ciência dos primeiros princípios e das causas primeiras. Contudo, falta-lhe precisão formal. A maiúscula com que freqüentemente se grafa a palavra absoluto indica que é Deus que é dado como objeto imediato e próprio da metafísica, enquanto a *noção de Deus só virtualmente pode ser encontrada na definição do seu objeto.*

---

[12] H. SPENCER, *Les premiers principes*, 1.ª parte, cap. III, 21: "Por maiores que sejam os progressos alcançados reunindo os fatos e estabelecendo sôbre êles generalizações cada vez mais amplas, por mais que se tenha levado a redução das verdades limitadas às verdades mais extensas e mais centrais, a verdade fundamental permanece tão fora de alcance como nunca. A explicação do explicável pode apenas mostrar com mais clareza que o que permanece além é inexplicável (...). (O homem de ciência) verifica assim que a substância e a origem das coisas objetivas, como as das subjetivas, são impenetráveis. Em qualquer direção que leve suas investigações, essas o conduzem sempre à presença de um enigma insolúvel, e êle reconhece cada vez mais claramente sua insolubilidade".

LIARD, por outro lado, pretende que a metafísica parta não de uma afirmação especulativa, mas de uma afirmação moral ou prática. Sob êste aspecto, a metafísica seria o conhecimento do dever-ser e do ideal, como componentes de uma ordem de realidades superior à dos fatos que contém a razão de ser desta. (Cf. *La Science positive et la métaphysique,* 3.ª parte, cap. VII.) — Esta opinião, além de ser ainda demasiado especìficamente teológica, parece derivar da doutrina kantiana que faz da existência de Deus um postulado da razão prática. A metafísica assim compreendida não teria mais autonomia nem valor científico.

8 5. **Conhecimento sistemático universal.** — Êste ponto-de-vista leva a metafísica a constituir "a síntese tão integral quanto possível da experiência, sobretudo da experiência interior, base e condição de qualquer outra. [13]

Esta concepção, que se encontra freqüentemente entre os positivistas, põe em evidência um determinado aspecto do saber metafísico, qual seja o de constituir a ciência mais universal, uma vez que se refere ao ser, abstraído de tôda determinação, e às suas causas primeiras. Ela é, portanto, essencialmente "sistematizadora", como observa SANTO TOMÁS, denominando-a *ciência diretora e filosofia primeira.* — Mas o êrro desta definição é deixar *na penumbra a razão dêste caráter sistemático e privar a ciência metafísica de seu objeto próprio e essencial, que é o ser enquanto tal,* levando a sistematização metafísica a uma obra puramente formal e reduzindo-a, desta forma, a apenas uma espécie de lógica.

9 6. **Conhecimento "a priori" e teoria crítica.** — O nome de metafísica, escreve KANT *(Critique de la Raison pure,* Metodologia transcendental, cap. III) "pode ser dado a tôda a filosofia pura, inclusive à crítica, e abranger, assim, tanto a pesquisa de tudo o que jamais pode ser conhecido *a priori,* quanto a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros desta espécie, e se distingue de tôda

---

[13] FOUILLÉE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* I, pág. 457. Um texto de DUNAN *(Essais de Philosophie générale,* págs. 436-437), citado pelo *Vocabulaire* (págs. 457-459) comenta claramente a concepção de FOUILLÉE: "A metafísica (...) deve ser definida como uma concepção de algo em que entra, com maior ou menor clareza e distinção, uma concepção de tôdas as coisas." Poder-se-ia encontrar nessa definição uma designação do ser comum como objeto da metafísica: no ser comum, com efeito, conhecemos todos os sêres com o recurso da analogia. Mas não é isto o que entendem FOUILLÉE e DUNAN. "Todo homem, seja qual fôr, continua êsse, tem *seu sistema,* ou antes, *seus sistemas*: e eis porque também todo homem, saiba ou não, é um metafísico, uma vez que fazer metafísica não é senão sistematizar, isto é, organizar idéias. Tôda a diferença que existe neste particular entre os metafísicos de profissão e o leigo é que, entre os metafísicos, a sistematização se refere a idéias mais extensas, mais complexas, melhor elaboradas do que as do comum dos homens."

utilização empírica e também de todo emprêgo matemático da razão." [14] — Materialmente, a metafísica se comporá, pois, de quatro partes principais: a ontologia, a fisiologia racional (física e psicologia racional), a cosmologia racional, a teologia racional — às quais convém acrescentar a crítica do conhecimento. Há ainda uma "metafísica dos costumes", enunciando os princípios que "determinam *a priori* e tornam necessários o fazer e o não fazer".

Vê-se imediatamente que a definição que KANT propõe da metafísica, como sistema de conhecimento *a priori*, depende da crítica kantiana da razão. KANT define não *a* metafísica, mas a *sua* metafísica. Aliás, deseja realmente definir a metafísica, mas, como objetivamente, esta se limita a uma pura sofística, não resta, de fato, senão a crítica para fornecer um conteúdo à metafísica. Se bem que, para KANT, *tôda a metafísica consiste num estudo crítico da razão, resultando na demonstração de que a metafísica é impossível.* A metafísica se esgota em sua própria negação!

Não deveremos aqui levar em consideração as definições positivistas. Para STUART MILL, COMTE, TAINE, DURKHEIM, etc., não há metafísica possível, sendo as realidades metafísicas absolutamente inacessíveis e constituindo, de fato, apenas o produto de uma imaginação ontológica a ser eliminada pelo advento do espírito positivo. «Podemos considerar o estado metafísico, escreve COMTE *(Discours sur l'esprit positif*, § 10), como uma espécie de doença crônica, naturalmente inerente à nossa evolução mental, individual ou coletiva, entre a infância e a virilidade.» O único interêsse (aliás, puramente provisório) da metafísica é de entreter uma espécie de espírito crítico e generalizador e de ajudar, assim, à dissolução definitiva do pensamento teológico *(Ibid.*, § 11). — Dêste ponto-de-vista, tôda definição da metafísica será para os positivistas a de uma ciência sem objeto real. É o que quer dizer W. JAMES ao escrever que, para o positivista, um metafísico se assemelha «a um cego procurando às apalpadelas num quarto escuro um chapéu prêto que aí não se encontra». *(Introduction à la Philosophie*, trad. Picard, pág. 16.)

ART. II. *OBJETO DA METAFÍSICA*

10 As reflexões precedentes já nos forneceram uma primeira delimitação do domínio da metafísica. As precisões necessá-

[14] A definição de LACHELIER, que faz da metafísica a "Ciência do pensamento em si mesmo, da luz na sua fonte" *(Psychologie et Métaphysique*, pág. 173), pode ser aproximada da noção kantiana. Crítica e Metafísica coincidem, como o indica o título da obra (cf. pág. 172: "Fomos assim levados a esboçar alguns traços de uma ciência que, se viesse a se constituir, seria, simultâneamente, ciência do pensamento e de tôdas as coisas"). Mas no fundo, entretanto, LACHELIER deve mais a FICHTE (excluindo o panteísmo dêsse) que a KANT. — Voltaremos mais adiante a tratar do método reflexivo de LACHELIER.

rias resultarão do recurso à doutrina dos graus de abstração *(I, 21; II, 432)*.

§ 1. Os graus da abstração

1. **Princípio da distinção.** — Partimos do ser ou mesmo dos sêres múltiplos e diversos oferecidos à experiência. Isto é importante de ser observado, pois não temos razão alguma (contràriamente aos processos cartesianos) para dar a nós mesmos, desde o início, um objeto diverso daquele que imediatamente se apresenta aos sentidos e à inteligência. A questão consiste ùnicamente em saber se êste objeto se acha estudado adequadamente sob todos os seus aspectos, quer pelas ciências da natureza, quer pela filosofia natural.

A resposta a esta pergunta não pode, evidentemente, resultar senão da distinção dos pontos-de-vista diversos sob os quais os sêres da experiência podem ser considerados (objeto formal). *Se as ciências da natureza e a própria filosofia natural deixam subsistir um ponto-de-vista demasiado geral para elas, êste ponto-de-vista constituirá o objeto formal da metafísica.* Com efeito, havíamos admitido que as ciências (empìricamente consideradas) constituem, da sociologia às matemáticas, uma hierarquia em complexidade decrescente e em generalidade crescente; segue-se que o mais vasto ponto-de-vista possível, na consideração do real, se encontra não sòmente justificado, mas aconselhado pelas exigências mesmas do saber científico.

11 2. **Os três níveis da abstração.** — Êstes três níveis ou graus determinam os três domínios especìficamente distintos da física, da matemática e da metafísica.

a) *Física.* Nas realidades da experiência, podemos, num primeiro grau, fazer *abstração sòmente das notas individuais.* O objeto assim considerado é reduzido às qualidades sensíveis, isto é, ao que coloca os sêres no *devenir (ens mobile)*. É o domínio das ciências físico-químicas, que se referem às qualidades sensíveis, enquanto observáveis e mensuráveis (análise empiriológica e empiriométrica), — assim como o da *filosofia da natureza* que se refere ao ser sensível enquanto inteligível.[15]

---

[15] "Eis porque, escreve J. Maritain *(La Philosophie de la Nature*, pág. 76), podemos dizer (...) que, no caso da análise empiriológica, vamos do observável ao observável e, no caso presente *(filosofia da natureza)*, vamos do visível ao invisível, do observável ao não-observável. Nós entramos num mundo que não é mais infigurável ou inimaginável privativamente, como o mundo da microfísica, mas que é infigurável ou inimaginável "negativamente".

b) *Matemática.* Um grau superior leva a considerar o ser da experiência, *por abstração de tôdas as qualidades sensíveis,* ùnicamente como quantidade *(ens quantum).* Êste domínio é simultâneamente o das ciências matemáticas, que visam à quantidade (número, figura e, por extensão, movimento) enquanto imaginável, — e ao domínio da filosofia da natureza, que se aplica à quantidade enquanto forma inteligível.

Nestes dois primeiros graus de abstração a consideração da matéria permanece presente, mas sob aspectos diversos. No grau da Física, a matéria é considerada sob sua forma sensível comum e a abstração limita-se às determinações individuais, pelas quais a matéria se torna isto ou aquilo. — No grau da Matemática, não é mais a noção da matéria sensível comum que está em jôgo, mas sòmente a da matéria inteligível comum. Com efeito, a Matemática diz respeito aos números, às dimensões e às figuras, tudo coisas que podemos considerar sem as qualidades sensíveis, mas não sem referência, ao menos implícita aos sêres que possuem uma quantidade. [16] Em outras palavras, os objetos matemáticos não supõem a matéria em sua definição, mas não podem existir senão na matéria.

c) *Metafísica.* Podemos ainda nos elevar a um grau de abstração, pois, no ser dado à experiência, é possível fazer *abstração da própria quantidade.* Esta é sòmente uma determinação: podemos considerar apenas o próprio ser, sem determinação que o torne um ser particular qualquer, mas *ùnicamente enquanto ser, isto é, considerado no seu tipo inteligível e, por conseguinte, em tôda sua universalidade.* [17] Êste ser, porque se abstrai de tôda matéria (simultâneamente da matéria sensível comum e da matéria inteligível comum) é transfísico, acessível sòmente (ainda mais estritamente que o ser

---

[16] Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, q. 85, art. 1, ad 2: "Species autem mathematicae abstrahi possunt per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enum sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est abstrahi a materia sensibili: non possunt tamen considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est abstrahi a materia intelligibili individuali."

[17] Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, IV leit. 1, n. 530 (Cathala): "Dicit (philosophus): *secundum quod est ens,* quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerat ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, vel aliquid hujusmodi."

da filosofia natural) à pura inteligência. É o que significa primeiro e essencialmente, como vimos acima, o têrmo metafísica.

§ 2. A CIÊNCIA METAFÍSICA

A. Especificidade da Metafísica

12 1. **A metafísica como ciência autônoma.** — A metafísica, considerada como ciência do ser enquanto ser ou a ciência das condições da existência em geral, se apresenta, pois, como um objeto bem definido que só a ela pertence. *Nenhuma ciência, quer natural, quer filosófica, visa ao mesmo objeto, neste nível de generalidade,* e isto bastaria para justificar a pretensão da metafísica de constituir uma ciência especìficamente distinta de tôdas as outras e absolutamente autônoma.

Poderíamos objetar, é verdade, que esta especificidade e esta autonomia são apenas hipotéticas, isto é, dependem da realidade do objeto da metafísica. — Mas admitimos sem dificuldades o alcance desta objeção, cujo sentido corresponde exatamente ao ponto-de-vista sob o qual abordamos a metafísica. De fato, nada queremos prejulgar: seguimos sòmente o movimento do pensamento que progride pela via da generalização, isto é, por abstrações cada vez mais extensas. Êste progresso nos conduz, afinal, a fazer abstração de tôdas as determinações que afetam o ser da experiência, para considerar neste apenas aquilo que o constitui e o torna inteligível pura e simplesmente enquanto ser. Quanto a saber se esta abstração é legítima e se deixa subsistir ainda o real adiante do espírito, teremos que o pesquisar antes de abordar a metafísica.

13 2. **A metafísica como ciência diretora.** — Infere-se que a metafísica, se ela é possível, é uma ciência autêntica. Ela é mesmo *a mais elevada e a mais perfeita de tôdas as ciências.* Merece mesmo ser chamada *ciência diretora*, enquanto seu objeto, que é o ser universal considerado em tôda a sua pureza inteligível, está presente em tôda parte e, por esta razão, os enunciados da metafísica valerão universalmente (com o benefício da analogia) para tudo o que existe ou possa existir de algum modo. — A metafísica é também, por esta razão, a *ciência mais livre* enquanto se apresenta como liberada da servidão do sensível, isto é, de tudo o que a matéria introduz de obscuro ao espírito e de acidental (conseqüentemente de irracional) nos objetos do saber, — e dependente ùnicamente (em sua constituição formal, mas não nas suas origens em-

píricas) da pura visão do espírito. (Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicam, Prooemium.)*

As diversas ciências não estão, no sentido estrito da palavra, subordinadas à metafísica, isto é, no sentido em que, por exemplo, a óptica está subordinada à geometria. A óptica, com efeito, é desprovida de princípios próprios e procede das conclusões da geometria. Ao contrário, a filosofia natural tem seus princípios próprios, que são evidentes por si mesmos (exemplo: tôda mudança exige um sujeito *I, 313).* Mas êstes princípios podem, êles próprios, ser reduzidos a princípios ainda mais universais, que são da alçada da metafísica e que esta proíbe (ao menos negativamente, por redução ao absurdo).[18] Sob êste aspecto *há uma certa subordinação das ciências à metafísica.* (SANTO TOMÁS, *I Post. Anal.*, leit. 25 e 41.) — Isto explica que, se a metafísica tem sôbre tôdas as outras ciências uma prioridade de dignidade e de certeza, seu estudo não poderia preceder o das ciências particulares nem o da filosofia natural (Cosmologia e Psicologia), pois, do ponto-de-vista da invenção ou da aquisição progressiva do saber, podemos apenas ir, do sensível ao não-sensível, do concreto ao abstrato.

14 3. **Valor sintético do ponto-de-vista do ser.** — O ponto-de-vista aristotélico e tomista impôsto, como se viu, pelo progresso e o ritmo natural do saber, encontra-se indiretamente justificado por seu caráter sintético. Enquanto que, de fato, as diferentes definições modernas que discutimos se excluem mùtuamente, a noção de metafísica, como ciência do ser enquanto ser, implica tudo o que existe de verdadeiro e de positivo nas definições contestadas. A ciência do ser enquanto tal é de fato *a ciência do que é não-sensível, quer dizer, imaterial,* ainda que se não possa desde o princípio apreender no ser mais do que a possibilidade de sêres positivamente imateriais.[19] A metafísica é também *ciência do real em si mesmo,* pois, tratando do ser, ela trata do mais real nas coisas, uma vez que nada existe de real senão pelo ser. — Ela é ainda *ciência do incognoscível,* ao menos no sentido de que seu obje-

---

[18] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, III, 25: "In omnibus scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis, quae est praeceptiva et architectonica aliarum (sivut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navifactivae). Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia."

[19] Isto deve ser entendido do ponto-de-vista lógico e não necessàriamente do ponto-de-vista cronológico. *Lògicamente*, a noção de existência de Deus é posterior à apreensão do ser, uma vez que ela se estabelece por via causal, a partir dessa apreensão. Mas, *cronològicamente*, a existência de Deus pode ser apreendida *quase* intuitivamente (como seja, por uma inferência extremamente rápida e como que simultânea com a intuição do ser) no ser dado à experiência, em razão dos caracteres de contingência de que êle parece evidentemente afetado.

to, que é supra-sensível, pode ser apenas apreendido pelo recurso da analogia e, quando se trata do princípio primeiro do ser universal, ultrapassa infinitamente a capacidade da nossa inteligência. — A Metafísica é também a *ciência do absoluto.* E o é por dupla razão: porque o *esse* é o absoluto de cada coisa e porque ela visa a definir as causas e os princípios absolutamente primeiros do universo. — Ela é um *conhecimento sistemático universal,* uma vez que o ponto-de-vista do ser é o mais sintético que possa existir, pois que tudo se define, se julga e se explica em função do ser. — Enfim, a metafísica pode ser considerada como *conhecimento a priori,* no sentido de que está implìcitamente contida, tôda inteira, nos princípios primeiros da razão, isto é, *nas leis do ser,* que são apreendidas intuitivamente desde o primeiro contato da inteligência com as coisas.

Apesar de suas críticas a PLATÃO, a ARISTÓTELES e aos ESCOLÁSTICOS (cf. *Sein und Zeit,* págs. 1-2), HEIDEGGER retoma o essencial do ponto-de-vista daqueles autores, insistindo sôbre o fato de que o problema do ser, que constitui a própria metafísica, torna-se uma *maneira de ser do sujeito que interroga,* que é o existente interrogando-se sôbre o ser da existência. Com efeito, ùnicamente porque o nada nos é revelado no fundo do Dasein, somos suscetíveis de ser assaltados pela *absoluta estranheza do existente.* A metafísica é êste «Por quê?», que nasce da surprêsa, isto é, da manifestação do Nada e da *angústia* que ela determina. «Por que, afinal, há mais existente que nada?» Mas é necessário compreender que êste problema não é formulado do exterior: êle coloca em jôgo a nós mesmos. De tal forma que, *pelo fato mesmo de existirmos, estamos desde então, agora e sempre em plena metafísica.* Donde, a importância da metafísica, que nenhuma ciência, por mais rigorosa que seja, poderia igualar (cf. HEIDEGGER, *Qu'est-ce-que la Métaphysique?,* trad. de H. CORBIN, Paris, 1938, págs. 41-44). — Vemos, também, que esta concepção se apóia sôbre uma noção pré-ontológica do ser e do nada, que não nos cabe discutir aqui, — e que implica *metodològicamente* o recurso à *fenomenologia existencial (I, 8* bis): é na análise do ôntico (dado *existencial)* que temos que descobrir o *ontológico* (ou *existencial).*

Podemos aproximar êstes pontos-de-vista dos de J.-P. SARTRE, para quem "a metafísica não é uma discussão estéril sôbre noções abstratas que escapam à experiência", mas, "um esfôrço vivo para abranger pelo seu interior a condição humana na sua totalidade" *(Situations,* II, pág. 251). No *Etre et le Néant* (pág. 354), SARTRE apresentava o problema da metafísica como sendo o da *existência do existente* (a Ontologia sendo definida como a explicação das estruturas de ser do existente como totalidade).

B. Divisão

15 A divisão da metafísica resulta da sua própria definição: sendo a ciência do ser e do que lhe diz respeito essencialmente,

ela comportará duas partes principais, segundo se considere a *inteligibilidade intrínseca* (Ontologia) ou a *inteligibilidade extrínseca do ser* (Teologia natural).

1. **Ontologia.** — A metafísica se ocupa primeiramente do ser como tal, em si mesmo, isto é, do que constitui sua inteligibilidade intrínseca, quer *estàticamente* (o ser como transcendental, os gêneros supremos), quer *dinâmicamente* (o ser enquanto tal). Esta primeira parte chama-se *Ontologia* (ou ciência do ser) ou ainda Metafísica geral.[20]

É importante observar, desde já, que *o ser de que se trata* (por hipótese) em metafísica, não pode ser senão o ser real, ainda que encarado sob seu aspecto mais universal, — e não o ser de razão, o ser puramente mental (conceitos e idéias enquanto tais, *I, 43*). O ser de razão como tal se filia à Lógica, que determina a ordem a ser observada subjetivamente nos conceitos do entendimento. Porque a metafísica visa ao ser real, extramental, objetivo, não pode absolutamente se definir, à maneira kantiana, como «Ein System der blossen Erkenntnis *a priori* aus blossen Begriffen» (sistema construído *a priori* por meio de noções estranhas à ciência). A metafísica, em seu conceito mais evidente, se apresenta ao contrário como uma ciência baseada na experiência; num certo sentido, dever-se-ia mesmo dizer que é a mais positiva de tôdas, quanto a seu objeto, abstraído da experiência sensível, é a mais universal e segura de nossas experiências. — Vemos por estas observações por que, em WOLFF, a Ontologia (sistema *a priori* como as matemáticas) vem à frente da filosofia e porque, ao contrário, segundo o espírito de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS, como também segundo as exigências progressivas do saber, *a metafísica não pode vir senão no final da filosofia especulativa.*

16 2. **Teologia natural.** — Contràriamente a uma opinião demasiadamente freqüente,[21] não cremos que a teologia natural (ou teodicéia) venha a fazer parte da metafísica pelo fato de que se poderia distinguir *a priori* no ser, quer o ser universal comum, quer o ser positivamente imaterial. Isto, como já observamos *(2)*, só materialmente é verdade. Do ponto-de-vista do progresso do pensamento, cremos que não é assim que se passa da ontologia à teodicéia, senão seria ne-

---

[20] De fato, a expressão *Metafísica geral* é bastante imprópria e parece implicar uma concepção wolfiana da metafísica (dividida por WOLFF, por KANT e em geral pelos modernos, em metafísica geral, que seria a ontologia, e em metafísicas especiais: cosmologia, psicologia e teologia racionais). Vimos que êsse ponto-de-vista é errôneo, pois, para falar a rigor, não existe "metafísica especial". A Teologia natural é tão geral quanto a Ontologia, uma vez que aí se trata da Causa do ser universal. Outro tanto deve-se dizer da Crítica do conhecimento que, por um lado, tratando do ser universal enquanto cognoscível, possui a mesma generalidade da Ontologia e que, por outro lado, não depende da Ontologia mas estabelece a sua possibilidade.

[21] Cf. P. DESCOQS, *Institutiones Met. gen.*, págs. 24 sg.

cessário distinguir, numa divisão feita dêste ponto-de-vista, uma espécie de petição de princípio ou de argumento ontológico. Contra todos os ontólogos e tôdas as formas de ontologismo, SANTO TOMÁS não cessa de afirmar que não *vemos* Deus no ser, mas o *demonstramos* a partir do ser. *Não é, pois, a noção do ser que nos introduz na Teologia natural (pelo menos imediatamente), mas a busca da causa do ser universal.* — Daí se depreende, por outro lado, que Deus só é conhecido em filosofia sob o aspecto de princípio primeiro do ser, e a Teologia natural não é, de fato, senão uma parte da metafísica e não uma disciplina que possui (como a Teologia dogmática, partindo da Revelação) seus princípios próprios e independentes. Os princípios da Teologia natural são os da metafísica.

17 3. **Crítica do conhecimento.** — Tudo o que acabamos de dizer do objeto da metafísica vale apenas, como se viu, *ex hypothesi.* Podemos e devemos, com efeito, indagar se a inteligência é realmente capaz de atingir o ser, *isto é, qual é o valor ontológico da razão.* Isto é o objeto próprio da crítica do conhecimento, a qual compõe, portanto, como que uma introdução à metafísica. Ela própria é, aliás, de natureza metafísica, uma vez que diz respeito também ao ser extramental, não certamente em si mesmo, enquanto ser ou realidade objetiva (objeto formal da ontologia), mas enquanto *cognoscível* pela inteligência.

A crítica do conhecimento deve preceder a ontologia, mas não pode vir senão depois da Psicologia, pois, como poderíamos inquerir sôbre o valor ontológico do conhecer sem saber antecipadamente o que são, de fato, o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual? — A questão é saber se a crítica não se encontra de algum modo esgotada pelas observações feitas na psicologia no tocante aos processos do conhecimento. Em todo caso, se a crítica permanece, no seio da metafísica, uma disciplina particular provida de um objeto formal próprio, ela só se poderá inferir do que SANTO TOMÁS denomina *via judicii*, ou processo que consiste em ir das condições aos princípios racionais, com propósito de examinar, à sua luz, tudo o que a inteligência pôde conhecer. [22]

Na realidade, como mais adiante melhor se verá, *a crítica é um aspecto especial do saber filosófico, mais que uma disciplina parti-*

---

[22] I.ª, q. 79, art. 8: "Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via judicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat."

cular. De fato não é outra coisa, no seu sentido mais geral, senão a reflexão pela qual a inteligência, à medida que avança na constituição do saber, toma consciência de si e de seu poder, e verifica de qualquer modo seus métodos e seus processos. Por esta razão, ela é sabedoria, ao mesmo tempo que ciência. — Tudo isso deve sobressair claramente das diligências pelas quais elaboramos até agora o saber filosófico. Cada vez que um nôvo objeto, formalmente distinto, se oferecia a nosso estudo, devíamos verificar o alcance e o valor de nossos processos de investigação, o que era pròpriamente instituir, desde então, uma crítica do conhecimento. Em metafísica, conseqüentemente, a crítica será uma *verificação metódica da inteligência, enquanto obreira do saber metafísico*, e esta verificação coincidirá com a própria constituição dêste saber: ela será pròpriamente em sua significação, a inteligência observando-se agir metafìsicamente e tomando, reflexivamente, consciência de seus processos, de seu valor, de seus limites. Se a crítica assume aqui uma importância especial e parece se destacar da metafísica, é devido à particular importância do assunto em jôgo, e também por razões, que podem ser chamadas polêmicas, porque dizem respeito aos múltiplos problemas e às graves dificuldades levantadas neste domínio pela especulação moderna.

Tudo isto, contudo, em nada modifica a estrutura das coisas: a crítica do conhecimento não é uma ciência autônoma, essencialmente distinta da metafísica.

Temos assim o plano e os princípios segundo os quais se deve organizar nosso estudo da metafísica. [23]

---

[23] O plano aqui proposto para o estudo da metafísica coincide essencialmente com o plano da *Metafísica* de ARISTÓTELES, retomado por SANTO TOMÁS no seu *Comentário sôbre a Metafísica*. Com efeito, a obra de ARISTÓTELES pode ser dividida em três partes principais, a saber: introdução à metafísica ou metafísica crítica (I-IV); ontologia (V-X); teologia natural (X-XIV).

LIVRO PRIMEIRO

CRÍTICA DO CONHECIMENTO

Primeira Parte

POSIÇÃO E MÉTODO DO PROBLEMA CRÍTICO

20 As questões que se apresentam nos umbrais da crítica do conhecimento são as que dizem respeito ao sentido do problema crítico e ao método que convém empregar para sua solução. Estas questões adquirem aqui uma importância particular, pois há poucos pontos em filosofia a respeito dos quais se emitam opiniões tão diversas e confusas. Deveremos, pois, começar por definir com a máxima precisão possível o objeto formal e a finalidade da Crítica. Para lá chegar, o melhor meio consistirá em estudar como se apresentou, de fato, na história o problema crítico. Discernir-se-á, assim, bem melhor do que por via abstrata, que princípios ou que postulados dirigem os debates relativos ao valor do conhecimento e como, sob vários aspectos, as tão variadas teorias propostas não correspondem, realmente, senão a pseudoproblemas, que uma psicologia ou uma cosmologia mais exatas poderiam antes eliminar como desprovidos de sentido e de fundamento. Dêsse modo, estaremos habilitados a delimitar com precisão o sentido e a extensão reais do problema crítico, assim como o método que êle requer.

Esta exposição histórica é feita em função do problema crítico, isto é, por um lado, ela não retém da história das doutrinas senão o que é relativo à crítica do conhecimento ou resulta imediatamente das soluções propostas, — e por outro, retém apenas, nesta mesma ordem, os nomes e as doutrinas que fornecem os temas especulativos mais precisos, abandonando tudo que (embora tão importante sob outros aspectos) nada acrescentasse de essencial ao nosso estudo ou suscitasse repetições inúteis.

Capítulo I

HISTÓRIA DO PROBLEMA CRÍTICO DA ANTIGUIDADE A DESCARTES

SUMÁRIO[1]

21 Os modernos, de bom grado, fazem datar de DESCARTES o aparecimento do ponto-de-vista crítico em filosofia. Pela primeira vez na história, pensam êles, a razão, para DESCARTES,

---

1 Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I e t. II, págs. 1-128. — M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*. — UEBERWEGS-GEYER, *Geschichte der Philosophie. Die Patristische und Scholastische Zeit*, Berlim, 1928. — J. MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. I. De la Renaissance à Kant*, Louvain, 1933. — GARDEIL, *Les étapes de la Philosophie idéaliste*, Paris, 1935. — J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, 1926. — R. JOLIVET, *La Notion de Substance*, Paris, 1929; *Les Sources de l'Idéalisme*, Paris, 1936. — R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936. — O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, 2.ª ed., Paris, 1921; *Le système d'Aristote*, Paris, 1920. — J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921. — L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience*, Paris, 1927, págs. 139-161. — SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris, 1928. — G. VAN RIET, *L'epistémologie thomiste*, Louvain, 1946.

tomava-se a si própria como objeto de estudo e se interrogava sôbre seu próprio valor.[2] Mas nada há de menos conforme aos fatos. É natural para a razão interrogar-se a respeito de seu valor e de seu alcance, e desde a antiguidade êsse problema foi formulado, estudado, senão resolvido, com uma clareza perfeita. Se o problema crítico tomou, na idade moderna, novas formas, nada prova *a priori* que haja nisto um progresso verdadeiro, nem que a solução geral dêste problema dependa de princípios diferentes daqueles que a antiguidade e a Idade Média puseram em prática.

ART. I. *A ANTIGUIDADE*

Na antiguidade grega, o problema crítico parece ser, antes de tudo, o da capacidade da razão para conhecer a verdade com certeza. Aparece proposto ao mesmo tempo pelo espetáculo da multiplicidade e da contradição das opiniões filosóficas — pela exploração dos casos de erros ou de ilusões dos sentidos — e pela crítica do conhecimento abstrato (nominalismo). Êstes temas críticos dependem, êles próprios, dos dois pontos-de-vista antitéticos sôbre a natureza do ser que definem os nomes de HERÁCLITO e PARMÊNIDES.[3]

§ 1. O PROBLEMA DO SER E DO REAL

Há um problema do ser que se apresenta, do ponto-de--vista empírico, pelo conflito entre o pensamento conceptual, que procede por meio de idéias universais e imutáveis, e a realidade sensível, que os sentidos nos fazem apreender como perpètuamente móvel. *Onde se deve descobrir o ser verdadeiro: no mundo do "devenir", ou no universo imóvel das*

---

2. É o próprio DESCARTES quem, aliás, enunciou esta opinião (cf. em particular na Carta ao tradutor de *Principes de la Philosophie*) com uma segurança que não justificam de modo algum as considerações históricas, inexatas, sumárias e injustas que êle expõe ao mesmo tempo. — BRUNSCHVICG (*Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, t. I, pág. 142) julga que a história confirma o ponto-de-vista cartesiano: "Com DESCARTES (...) a razão do homem, desconhecida há vinte séculos, tanto na pureza espiritual de seus princípios, quanto na sua capacidade de se tornar senhora do universo, foi finalmente trazida à luz. Em nenhuma parte o acontecimento decisivo foi proclamado com uma consciência de si tão luminosa e tão insolente como nas primeiras páginas do *Traité du Monde*, consagradas a pôr em paralelo e em oposição o "*Mundo dos Filósofos*", que DESCARTES abandona à logomaquia da potência e do ato, e o mundo baseado no movimento verdadeiro..."

3. Cf. J. BURNET, *L'aurore de la Philosophie grecque*, trad. Reymond, Paris, 1919, págs. 145-228.

idéias? A primeira solução é a de HERÁCLITO, a segunda, a de PARMÊNIDES.

1. **Heráclito de Efeso.** — HERÁCLITO (cêrca de 500 A. C.) impressionou-se com a lei universal da mudança. "Tudo passa, disse, nada permanece." O universo é como um rio no qual não se pode banhar duas vêzes. O que existe se transforma pelo próprio fato de existir, o que equivale a dizer que o ser (enquanto realidade estável e durável) não existe: *existe sòmente o "devenir", que é a própria substância das coisas.* — Poder-se-ia, aliás, mostrar dialèticamente que não se pode admitir a realidade do ser sem tornar impossível e ininteligível a mudança. Com efeito, o que vem a ser não pode vir, nem do não-ser, uma vez que do nada nada vem, nem do ser, uma vez que o ser, por definição, é, e o que é não está por *devenir.*

Do ponto-de-vista psicológico e crítico, a doutrina de HERÁCLITO leva ao mais radical ceticismo, pois que resulta na *negação do princípio de identidade.* Se tudo está em tudo, se os contrários se identificam, se nada em absoluto é estável, é impossível nada afirmar ou negar, ou antes, pode-se tudo afirmar e tudo negar, pois nada é verdadeiro e nada é falso.

O ceticismo, sem dúvida, não foi professado pelo próprio HERÁCLITO. Os textos que parecem negar o princípio de identidade não se deveriam tomar em sentido lógico, mas sòmente seriam relativos à natureza e marcariam, sob uma forma paradoxal, ao mesmo tempo o fluxo universal e a correlação necessária dos contrários (a verdade e o falso são inseparáveis, como o dia e a noite; o que agora é verdade tornar-se-á falso e inversamente, uma coisa não se torna boa se não fôr má e inversamente, etc.) — Contudo, ARISTÓTELES, que parece isentar HERÁCLITO de haver negado expressamente o princípio de contradição, nota justamente que, professando a teoria da redução do ser ao *devenir*, HERÁCLITO devia chegar lògicamente a suprimir o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, e a se chocar contra as exigências racionais do pensamento. (*Meta.*, V, 7, 1005 b 24-1012 a 24.) (Pode-se julgar que, neste ponto, a posição de ARISTÓTELES em relação a HERÁCLITO é muito moderada e não se pode entrever que haja ocasião de suspeitar, como BURNET (loc. cit., pág. 163), quer de sua boa-fé, quer de sua inteligência.)

28 2. **Parmênides de Eléia.** — PARMÊNIDES (entre 530 e 444) propõe uma doutrina contraditòriamente oposta à de HERÁCLITO. *O real, diz êle, é o ser e não o "devenir". O "devenir" é apenas aparência sensível.* Se o ser estivesse sujeito à mudança, viria do não-ser, o que é absurdo. A mudança é, pois, impossível: "O destino não permite ao ser nascer ou perecer, mas o conserva imóvel e eterno." Fora do ser, nada existe de real. O Ser é o Uno e o Tudo.

Êste ponto-de-vista ontológico implica, no domínio psicológico e crítico, a afirmação essencial de que o pensamento é

a mesma coisa que o ser, e de que o pensamento é idêntico ao objeto do pensamento. O real se reduz à Idéia, imutável e necessária, e, por isto, não haverá ciência autêntica senão das idéias.

J. BURNET (loc. cit., pág. 210) observa com razão que PARMÊNIDES é o «pai do materialismo», pois o princípio «o que é» é antes de tudo para êle a afirmação da realidade do mundo exterior como um *plenum* contínuo, indivisível, imutável, finito e completo em si próprio. Mas, se é verdade que «não há materialismo que não dependa da concepção da realidade», não se deduz absolutamente que PARMÊNIDES não possa ao mesmo tempo ser o «pai do idealismo». Materialismo e idealismo não são têrmos e concepções inconciliáveis. Vemo-lo através da história. — Ademais, o que nos importa aqui são as conseqüências lógicas das doutrinas. Dêste ponto-de-vista, PLATÃO reconheceu que seu próprio idealismo dependia das opiniões do «grande PARMÊNIDES». — Por outro lado, ARISTÓTELES mostrou que HERÁCLITO e PARMÊNIADES estavam, pela sua ignorância da noção de potência (intermediária entre o ser e o não-ser), condenados ao nominalismo.[4]

Um e outro, de fato, por não compreenderem que o ser é imanente ao real singular e móvel e, por conseguinte, que o inteligível é imanente (em potência) ao sensível, subtraem do conhecer sua raiz experimental. Desta posição, que lhes é comum, vão derivar tanto o empirismo fenomenista dos sofistas e dos céticos, como o idealismo platônico.

§ 2. AS POSIÇÕES CRÍTICAS

A. O ceticismo

24 Os *sofistas gregos* são essencialmente céticos. Mas se distinguem entre si pela maior ou menor extensão do seu ceticismo. Os *pirrônicos* (discípulos de PIRRO DE ELÉIA) *professam um ceticismo universal e radical:* nunca, nem sôbre ponto algum, é o homem capaz de conhecer uma verdade certa, por falta de possuir um critério que permita distinguir seguramente o verdadeiro do falso. Tôda demonstração do valor da razão conduziria, aliás, a um círculo vicioso, uma vez que ela não se poderia fazer senão por meio da razão (argumento do

[4] Cf. Metaphys., I. c. 9, 990 a 34-991 b 20: A discussão de ARISTÓTELES é feita sobretudo do ponto-de-vista ontológico. Mas o aspecto epistemológico e crítico do problema está claramente ressaltado. "O que nos causa mais embaraço, escreve ARISTÓTELES, é perguntarmo-nos para que podem servir as idéias às coisas sensíveis, seja às que são eternas, seja às que nascem e perecem. Porquanto as idéias não lhes são causas de nenhum movimento, nem de nenhuma mudança. Na verdade, elas de nada servem também ao conhecimento das outras coisas (pois as idéias não são a essência das outras coisas, pois, em tal caso, estariam nestas coisas), elas não servem tampouco ao ser das outras coisas, ao menos se elas não se acham nas coisas que participam nas idéias."

dialeto). — Os *probabilistas* (neo-acadêmicos) atenuam bastante o ceticismo pirrônico e *admitem que a razão pode chegar a estabelecer probabilidades,* mas sem jamais ultrapassar êste nível inferior à certeza, suficiente, quanto ao mais, para a vida prática.

B. O nominalismo

25 Numerosos filósofos da antiguidade estabelecem o problema crítico e o resolvem de um modo inteiramente diferente do dos céticos. O seu ponto-de-partida reside numa *crítica cerrada da inteligência abstrata, isto é, do conceito ou idéia geral,* ao qual negam absolutamente valor, reduzindo todo conhecimento válido ao puro sensível *(sensualismo:* atomistas, epicuristas, estóicos), ou ao puro inteligível *(idealismo platônico).*

1. **Crítica do conceito.** — PLATÃO deixou-nos em seus Diálogos, particularmente no SOFISTA e no PROTÁGORAS, os temas principais desta crítica, habitual a GORGIAS e a PROTÁGORAS, e que êle admitia por sua própria conta, mas tirando dela conclusões completamente diferentes das dos sofistas. Ela comporta três asserções essenciais que poderíamos resumir da seguinte maneira.

Se pretendemos confiar no conceito como instrumento de conhecimento, segue-se imediatamente que *tôda afirmação é contraditória.* Com efeito, uma vez que dizemos que o não-ser é o não-ser, afirmamos, simultâneamente, que o não-ser é alguma coisa, que êle é real e que existe. Se dizemos que SÓCRATES é filósofo, afirmamos que êle é coisa diversa do que é, que é e não é ao mesmo tempo. — Por outro lado, *o pensamento tem caracteres opostos aos do objeto:* as idéias são fixas e imutáveis, enquanto os objetos estão em perpétua mutação. Nada, pois, se lhes corresponde, verdadeiramente, no real. — Enfim, *mesmo que o ser fôsse conhecido, seu conhecimento seria incomunicável,* porque as palavras nada têm de estável, ao contrário do pensamento que elas pretendem transmitir e, além disso, não podem exprimir senão o sensível, enquanto muitos objetos nada têm de sensível (o número, o silêncio). PROTÁGORAS conclui daí que *todo conhecimento é relativo e traduz apenas o estado subjetivo daquele que o enuncia,* mas, nunca o ser real, que nos escapa invencìvelmente.

SEXTO EMPÍRICO, retomando no século II de nossa era o conjunto das objeções céticas, formula claramente *uma distinção que se vai tornar clássica na crítica idealista do conhecimento, qual seja a dos fenômenos e do ser ou essência.* "Nosso ceticismo, escreve, consiste essencialmente em opor os fenô-

menos e as essências; estas isoladas não são cognoscíveis; mas dizer que nosso ceticismo destrói os fenômenos (isto é, os dados subjetivos) é não mais nos entender."

Os ESTÓICOS, partindo dos mesmos princípios, negam qualquer valor (a não ser o puramente lógico) ao conceito e o consideram como *um simples nome comum que serve para resumir um grupo de sensações ou de indivíduos semelhantes (nominalismo)*. A ciência para êles nunca será mais que uma expressão da sensação.

2. O fenomenismo e o idealismo

26 a) *Nominalismo e fenomenismo.* A doutrina segundo a qual os únicos dados empíricos certos se reduzem aos fenômenos (ou dados subjetivos) é claramente, na antiguidade, o postulado comum ao mesmo tempo ao empirismo nominalista e ao idealismo. Acabamos de ver com que precisão o tema fenomenista foi formulado por SEXTO EMPÍRICO e determinava nêle um ceticismo radical com relação ao saber metafísico. Com efeito, da dupla crítica, instituída pela sofística grega, do conhecimento sensível, tornado suspeito em virtude dos "erros dos sentidos", e do conceito ou idéia geral, necessàriamente estranha, dizia-se então, ao movimento contínuo e incessante das aparências e às realidades singulares, deduzia-se que *não podemos ter certeza senão das realidades subjetivas, idéias, imagens, sensações* e, conseqüentemente, que o mundo das realidades objetivas poderia perfeitamente não ser para nós senão uma simples ilusão. Não há pois senão um universo certo: o do sujeito e, por conseguinte, de acôrdo com a célebre fórmula de PROTÁGORAS, o homem é a medida de tôdas as coisas. Vemos, assim, como *o nominalismo antigo leva muito lògicamente ao fenomenismo.*

b) *Nominalismo e idealismo platônico.* Por outro caminho, o nominalismo vai orientar igualmente o idealismo platônico, que se apresenta como uma solução para os problemas criados pela sofística. Com efeito, PLATÃO admite que o inteligível não seja imanente ao sensível, êsse último, tal como lhe impõe uma visão empirista do universo, é essencialmente múltiplo e discontínuo, fugaz e mutável, afetado por uma irremediável contradição interna, uma vez que o *devenir* faz dêle um misto de ser e de não-ser. Êle é apenas, portanto, uma sombra ou uma aparência. *O verdadeiro real é a Idéia, isto é, o mundo das essências incorruptíveis* que apreendemos pelo pensamento acima do mundo das aparências fugidias e instáveis. Eis aí, segundo PLATÃO, o que não havia compreendido a sofística fenomenista, tanto que, em lugar de extrair

do conflito do inteligível e do sensível (quer dizer, da idéia e da sensação) um conselho de ceticismo, convém, diz PLATÃO, apoiar aí tôda a nossa certeza, pois o verdadeiro real não é o que se oferece aos sentidos e está submetido ao *devenir*, mas o mundo das Idéias, eterno e imutável. *Só há certeza na idéia e tôda ciência verdadeira se cinge a idéias.* Eis porque PLATÃO propõe na *República* (511 b) uma dialética que "sem utilizar nada de sensível, serve-se ùnicamente das idéias, para ir, por elas, a outras idéias e terminar nelas".

Êste idealismo platônico é ao mesmo tempo um ontologismo e um ineísmo, no sentido de que, de um lado, o mundo das Idéias é considerado, no sistema de PLATÃO (tal, pelo menos, como ARISTÓTELES o interpreta) como um mundo real, subsistente e separado do universo sensível *(ontologismo)* — de outro lado, PLATÃO supõe que a alma, tendo contemplado as Idéias em uma vida anterior, possui inata a ciência das Idéias, que se atualizará aos poucos sob a provocação do sensível (o qual «participa» das Idéias) (ineísmo). — Mas êstes são aspectos particulares do idealismo platônico. Sem dúvida, ontologismo e ineísmo estão na própria lógica do idealismo: DESCARTES retomará o ineísmo e MALEBRANCHE o ontologismo. Contudo, *o tema idealista, reduzido ao que tem de essencial, consistirá em afirmar, a partir da crítica nominalista do conhecimento e do fenomenismo que ela implica, que a única realidade dada ao conhecimento é a Idéia e que todo o saber autêntico se limita apenas a puras idéias.* O movimento do conhecer não consistirá, pois, em ir das coisas ao pensamento, mas do pensamento ou da idéia às coisas, a «coisa», aliás, nada mais sendo, para o idealista, do que a «realidade objetiva» da idéia.

C. O realismo

27 A própria crítica cética e nominalista do conhecimento encontra-se vigorosamente criticada e refutada, na antiguidade, em dois pontos-de-vista bem diferentes, por ARISTÓTELES e por SANTO AGOSTINHO.

1. **Aristóteles.** — Do ponto-de-vista crítico, a obra aristotélica poderia ser definida como uma *justificação do conceito enquanto instrumento de conhecimento do real.* Sôbre êste ponto, aliás, ARISTÓTELES procede da tradição socrática. O mérito particular de SÓCRATES contra os céticos havia sido o de mostrar que tôda verdadeira ciência era feita de definições e, conseqüentemente, de conceitos e de idéias gerais. Faltava apoiar esta asserção essencial sôbre uma análise exata dos processos do conhecimento. Foi a isto que se aplicou ARISTÓTELES, mostrando que o *conceito não é o objeto direto e primeiro do conhecimento, mas apenas o sinal mental do objeto e o instrumento do saber.* Sem dúvida, a realidade que êle contém e exprime não existe fora do espírito sob a forma universal de que ela se reveste no pensamento (pois só o in-

divíduo e o singular são reais); mas esta realidade é abstraída pela inteligência dos dados sensíveis, nos quais ela existe sob forma potencial. Se os gêneros e as espécies (conceitos) existem sòmente no espírito, há no próprio real formas ou idéias, realizadas sob forma singular, e é função própria da inteligência apreendê-las por via da abstração.

Dêste modo, ARISTÓTELES fundava uma teoria realista do conhecimento inteiramente oposta ao nominalismo empirista e mostrava que a ordenação essencial da inteligência é a de estar conforme ao real. Assim, ficava igualmente refutado o ceticismo radical dos sofistas. Do ponto-de-vista aristotélico, *permanecia verdade, como no idealismo, que não há ciência autêntica salvo a das essências e a das idéias,* uma vez que são os conceitos que compõem os materiais do saber (não há senão a ciência do geral), *mas, contràriamente ao idealismo,* ARISTÓTELES *estabelecia que a origem primeira das idéias e dos conceitos residia no próprio sensível.* O inteligível (ou seja, a idéia) voltava a ser imanente ao sensível, em lugar de aparecer como uma construção arbitrária do espírito, sem relação com o real (tese do empirismo nominalista) ou como o fruto de uma intuição referente a um mundo de essências superior e exterior ao universo da percepção (tese do idealismo platônico).

2. Santo Agostinho

28 a) *O neoplatonismo cristão.* SANTO AGOSTINHO procede da tradição platônica, da qual é o herdeiro por intermédio do neoplatonismo de PLOTINO. Mas esta tradição êle a incorpora num contexto cristão e, por esta razão, a transforma profundamente, ao mesmo tempo que a completa e a aprimora, nela corrigindo o que havia de mais discutível. AGOSTINHO não admite, com efeito, nem o Universo inteligível das idéias subsistentes, nem o ineísmo platônico. Mas estas duas opiniões errôneas lhe pareciam envolver magníficos pressentimentos da verdade. Pois é de fato verdade que deve existir um mundo inteligível ou mundo das idéias, uma vez que o nosso pensamento procede por meio de idéias eternas e necessárias e por meio de referência a normas absolutas e imutáveis, que não descobriremos, evidentemente, no universo da percepção, móvel, mutável e essencialmente múltiplo. Ùnicamente *êste mundo das idéias é a Razão divina com a qual é preciso que estejamos de algum modo em comunicação,* pois é ùnicamente por esta via que se conseguirá explicar que pensamos e julgamos segundo normas que transcendem o espaço e o tempo *(ilumi-*

nação).[5] Há, pois, um certo ineísmo das idéias que é lícito professar. Não, entretanto, no sentido platônico, mas no sentido de que a *alma, por sua natureza espiritual e pelo efeito da luz iluminadora que ela recebe de Deus, possui uma aptidão natural, seja para perceber o inteligível nela presente* (isto é, ela própria e Deus), *seja para apreender imediatamente, ao chamado das impressões corpóreas, o inteligível de que participa e que é sua regra imutável.*[6]

b) *A tradição agostiniana.* Sôbre êstes dois pontos, AGOSTINHO vai, êle próprio, chefiar uma tradição que virá se incorporar ao aristotelismo e lhe fornecerá os complementos de que necessitava. Nem PLATÃO nem ARISTÓTELES se bastavam. Por um lado, com efeito, PLATÃO, partindo como os empiristas de uma espécie de ceticismo sensível, propunha um idealismo ontologista que só explicava o conhecimento inteligível à custa de hipóteses arbitrárias. Mas ARISTÓTELES, que tinha feito uma análise admiràvelmente precisa e penetrante dos processos do conhecimento, fracassava ao explicar o que havia na ciência de necessário e de eterno, ou, em todo caso, se descobriria nas essências, abstraídas pela inteligência conceitual, o necessário e o eterno, não chegava, contudo, pela ausência da noção de criação, a explicar inteligìvelmente êstes caracteres das essências. Em suma, o que faltava a seu sistema era uma *justificativa metafísica da ciência, isto é, da verdade sob seu aspecto ontológico e não simplesmente lógico e psicológico.* ARISTÓTELES propõe uma justificação empírica do saber científico, isto é, descritiva e psicológica, que é uma maravilha de análise minuciosa e lúcida. Tanto quanto PLATÃO êle não podia, porém, apresentar uma justificativa metafísica

---

5 Referências em nosso *Dieu, Soleil des esprits*, Paris, 1934, págs. 32 sg. — O texto seguinte das *Retractationes*, I, c. III, n. 2, mostra bem a posição agostiniana com relação à PLATÃO: "Et quod duos mundos, unum sensibilem, alterum intelligibilem, non ex Platonis, vel ex Platonicorum persona, sed ex mea sic commendavit (...). Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum quod eccleciasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum (...). Ipsam videtur Plato nominasse intelligibilem mundum."

6 Textos em *Dieu, Soleil des esprits*, págs. 132-137. — SANTO AGOSTINHO havia antes admitido em suas primeiras obras uma espécie de inatismo nativista, em virtude do qual Deus, criando as almas, dotá-las-ia de um tesouro de idéias ao menos em estado virtual. (Cf. *Soliloques*, II, cap. XX, n.º 35.) No futuro, êle renunciou mesmo a esta forma moderada de inatismo. "Credibilius est enum, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum (alusão ao caso do escravo do *Ménon* de PLATÃO), quia praesen est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt." *(Retractationes,* I, cap. IV, n. 13.)

da verdade que depende de uma doutrina da criação que nenhum dos dois possuía e que é, de fato senão de direito, de fonte judaico-cristã.

A razão humana está apta, por suas próprias luzes naturais, a estabelecer de modo seguro que o universo procede de Deus por via de criação *ex nihilo*. Mas, de fato e històricamente, esta noção de criação se encontra ligada à revelação judaico-cristã, afirmando solenemente que Deus criou o céu e a terra. (*In principio, creavit Deus coelum et terram. Gênesis*, I, 1.) Nem PLATÃO, que admite uma matéria preexistente (χώρα), — nem ARISTÓTELES, que se prende à idéia da eternidade do mundo, sem suspeitar que esta eternidade (racionalmente hipotética) não é suficiente, de modo algum, para tornar inteligível a existência do universo, — tiveram a noção de criação pròpriamente dita. (Cf. nosso *Essai sur les relations entre pensée grecque et pensée chrétienne*. Cap. 1. *Aristote et saint Thomas, ou la notion de création.*)

ART. II. *A IDADE MÉDIA*

29 A Idade Média pode ser definida, do ponto-de-vista crítico, *pela discussão dos Universais*. Expusemos o aspecto psicológico desta discussão *(II, 422-423)*. O aspecto crítico está, evidentemente, dependente do precedente, no sentido de que o juízo que se há de fazer sôbre o valor do conhecimento depende da maneira pela qual descrevemos as operações cognoscitivas, sensíveis e intelectuais. Eis porque podemos aqui distinguir três correntes principais, o realismo moderado ou crítico, o realismo platônico e o nominalismo.

§ 1. O REALISMO CRÍTICO

1. **Natureza do realismo crítico.** — O realismo crítico é essencialmente a posição que defende SANTO TOMÁS. *Do ponto-de-vista psicológico*, isto é, no que diz respeito à análise dos processos do conhecimento, *a doutrina tomista retoma, precisando-as, as teses aristotélicas*, em particular as que se referem à crítica da inteligência conceptual. — *Do ponto-de-vista da crítica do conhecimento, a doutrina tomista procede da tradição agostiniana* (e platônica também, na medida em que o pensamento de SANTO AGOSTINHO está, êle próprio, dependente do platonismo). A contribuição capital de AGOSTINHO à crítica do conhecimento foi, com efeito, como acabamos de ver, a de fornecer as linhas gerais de uma justificação metafísica da verdade, doutrina no seu entender tão essencial que êle não atribui senão um interêsse secundário à análise psicológica dos processos do conhecimento. SANTO TOMÁS, assimi-

lando ao aristotelismo uma parte do pensamento agostiniano, saberá conservar inteiramente a riqueza e a precisão psicológica que caracterizam a doutrina de ARISTÓTELES, mas, ao mesmo tempo, estará em condição de coroar todo êste sistema incompleto com uma crítica da razão que procede diretamente de SANTO AGOSTINHO.

Esta doutrina agostiniana da iluminação SANTO TOMÁS a faz absolutamente sua, quanto ao seu princípio essencial. *A certeza,* diz êle, *é em nós uma participação da luz divina:* o espírito humano não pode possuir por si mesmo a regra infalível da verdade, embora a possua *em si mesmo,* a saber, à luz do intelecto agente, do qual procede tôda certeza.[7] — Mas SANTO TOMÁS, fiel às análises de ARISTÓTELES, que lhe parecem ser a descrição mais estritamente positiva dos processos do conhecimento, se afasta de AGOSTINHO quanto à maneira de conceber o modo de iluminação.[8] Pois, *se é verdade que, para êle, nós conhecemos tôdas as coisas nas razões eternas, isto não requer nenhuma luz especial distinta da luz da inteligência.* Com efeito, para SANTO TOMÁS, dizer que a alma possui em si mesma a regra infalível da verdade, significa que esta regra constitui um todo com a inteligência e que a constitui intrìnsecamente, enquanto, para SANTO AGOSTINHO, isto significa apenas uma recepção na alma de uma luz que a informa extrìnsecamente.[9]

Quanto à maneira de explicar psicològicamente esta participação (modo de iluminação), SANTO TOMÁS declara que importa pouco dizer, como faz SANTO AGOSTINHO, que é dos próprios inteligíveis que par-

---

[7] Cf. *De Spiritualibus creaturis,* art. 10, ad 8m: "Non enim illud quod est mutabile vel quod habet similitudinem illuis, potest esse infallibilis regula veritatis." — 1ª, q. 105, art. 3, ad 2m: "Lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens."

[8] Esta distinção do princípio ou do fato e do modo de iluminação é importante. Não a podemos desconhecer ou negligenciar sem confundir os dados da história das doutrinas. Quer, com efeito, constatando com razão que SANTO TOMÁS professa a realidade da iluminação divina, tentemos a assimilação de sua doutrina com a de SANTO AGOSTINHO; quer, ao contrário, confessando, como os fatos o obrigam, que SANTO TOMÁS não admite na alma outra luz senão a do intelecto agente, salientemos a oposição de seu pensamento com o de SANTO AGOSTINHO e acreditemos descobrir um desacôrdo a respeito do próprio fato da iluminação. Ora, SANTO TOMÁS não admite que possa haver conhecimento certo sem o auxílio das verdades eternas. Mas, êste auxílio não é uma iluminação distinta da do intelecto agente, enriquecida, pelos princípios universais, da regra infalível da verdade.

[9] Os dois aspectos do pensamento tomista estão bem assinalados nos textos seguintes. *In Boethium de Trinitate,* q. I, art. 1, in c.: "Anima hominis habens in se potentiam activam et potentiam passivam, sufficit ad perceptionem veritatis." — Iª, q. 84, art. 5, in c.: "Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in

ticipamos, ou dizer, como em sua própria doutrina, que participamos da luz que faz os inteligíveis.[10] «Importa pouco»; entendamos isto no sentido de que, num e noutro caso, o princípio de iluminação está a salvo. Mas quando se trata, ao contrário, de fundar uma psicologia exata dos processos intelectuais, a insistência de SANTO TOMÁS em afastar a forma agostiniana da iluminação basta para mostrar que isto importa grandemente. *É que o desacôrdo entre* AGOSTINHO e SANTO TOMÁS *vai incidir sôbre uma doutrina que se situa no centro da psicologia tomista do conhecimento, qual seja, sôbre a doutrina da abstração, essencial ao tomismo (e ao aristotelismo) e estranha a* SANTO AGOSTINHO (como também a PLATÃO): para um, os inteligíveis são tirados do sensível, para o outro, são vistos à luz iluminadora. Pontos-de-vista completamente diferentes, que nenhuma dialética chegará a reduzir à unidade. O acôrdo acha-se além dos dados da pura psicologia, na idêntica submissão ao princípio certo de que, para nós, não pode haver verdade (senão empírica e sem justificação última) senão pela participação da Razão incriada. Verdade capital, que domina tôdas as discussões de escola e que, mais que a questão dos modos de iluminação, era a preocupação essencial de SANTO AGOSTINHO.[11] Tanto que êle próprio, como SANTO TOMÁS, não hesitou em escrever quanto ao resto: *Non multum refert.*

2. A questão do "realismo crítico"

30 a) *O realismo metódico.* Designamos a doutrina de SANTO TOMÁS, que acabamos de expor, como um realismo crítico. Contestou-se, por vêzes, a legitimidade desta expressão para caracterizar a doutrina de SANTO TOMÁS. GILSON observa com efeito: "Realismo (significa, num primeiro sentido) doutrina que se opõe ao idealismo na medida em que pretende que a passagem do sujeito ao objeto seja possível; aplicado à metafísica medieval, êste epíteto significa: doutrina na qual se dá como dado a existência real do objeto, porque se nega que haja aí um problema a resolver".[12] Assim, falar de "rea-

---

nobis, nihil est aliud quod quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur omnes rationes aeternae."

[10] *De Spiritualibus Creaturis*, art. 10, ad 8m: "Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur."

[11] É o que observa com razão, a nosso ver, J. M. BISSEN (*L'exemplaire divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, pág. 177), quanto a SANTO AGOSTINHO e SÃO BOAVENTURA: nem um nem outro, nos parece, teve a "intenção de dar-nos uma teoria do conhecimento no sentido estrito da palavra, mas antes mostra-nos o reino universal da Verdade primeira e a dependência da verdade criada com relação àquela". — F. CAYRÉ (*La contemplation augustinienne*, Paris, 1927, pág. 193) nota no mesmo sentido: "São (as) propriedades do ser (...) apreendido intelectualmente que apaixonam AGOSTINHO, mais que a análise metódica das condições nas quais se produz a intuição." — Para o conjunto desta questão, cf. R. JOLIVET, *Dieu, Soleil des esprits. La doctrine augustienne de l'illumination*, págs. 177-197.

[12] E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, na coleção "Philosophia perennis", Regensburg, 1930, II, pág. 749. — Cf. do mesmo autor, *Réalisme Thomiste*

lismo crítico" a propósito de SANTO TOMÁS, significaria atribuir ao tomismo a solução de um problema que esta doutrina jamais suspeitou. Sem contar, acrescenta GILSON, que o realismo jamais poderá ser estabelecido pelo método crítico, cuja essência consiste em tentar reencontrar o objeto a partir do sujeito. Um tal método está fatalmente condenado ao idealismo.

Insistiremos mais tarde sôbre êste último ponto. Quanto ao primeiro, que é de ordem histórica, digamos aqui que o ponto-de-vista de GILSON é muito contestável. Sem dúvida, GILSON tem razão em notar que o realismo tomista é essencialmente um *realismo metódico*, no sentido em que êle não é o fruto de uma crítica do conhecimento, consistindo, à maneira idealista, em descobrir (se existe) uma passagem do pensamento ao ser, suposto primeiramente exterior ao pensamento, — mas o resultado de um método que contém em si mesmo a sua verificação, justificando-se pelo seu próprio êxito e pela concordância que êle busca constantemente entre os dados da experiência e as exigências da inteligibilidade. Isto é certo. Entretanto, se é verdade também, como o veremos, que há várias formas de críticas, por que o realismo tomista não seria também êle chamado *crítico* no sentido que lhe convém? Com efeito, a própria recusa de uma crítica prévia do conhecimento, anterior absolutamente à filosofia, já é, parece-nos, uma posição crítica, um julgamento feito sôbre uma certa maneira de encarar o conhecimento. Seguramente, esta recusa existe apenas implìcitamente na doutrina de SANTO TOMÁS e é sobretudo o cartesianismo [13] que nos conduz a explicitá-la.

31 b) *O ponto-de-vista especìficamente crítico.* Mais há, porém, a dizer. *O tomismo não é ùnicamente a recusa de um determinado método crítico, definido pelo propósito de ir do pensamento ao ser; êle comporta também uma crítica explícita do conhecimento.* Esta crítica consiste, por um lado, em estabelecer por via psicológica (verificando aqui a Crítica, por reflexão expressa sôbre a atividade intelectual, os dados da Psicologia) que a inteligência, sendo a faculdade do ser, é ao mesmo tempo e necessàriamente objetiva, desde que ela se conforme à sua própria lei. — Por outro lado, o tomismo, de

---

et Critique de la connaissance, Paris, 1939. GILSON resume de bom grado seu pensamento no dilema seguinte: ou o realismo está acima da dúvida e representa uma evidência absoluta, e não precisa ser crítico, isto é, demonstrar-se, — ou o realismo do conhecer pode ser discutido e, neste caso, o realismo, fazendo-se crítico, tomará um caminho que só pode conduzir ao idealismo.

[13] Veremos, com efeito, mais adiante que, mesmo antes de DESCARTES, o terminismo medieval resultava numa posição crítica que já é a do idealismo.

acôrdo nisso com a inspiração agostiniana, esforça-se por ultrapassar o ponto-de-vista especìficamente psicológico da análise dos processos do conhecimento com o propósito de explicar o caráter necessário e absoluto do nosso saber inteligível.

Que êste problema se apresente e forneça à Crítica seu objeto formal próprio, nada melhor indica do que as dificuldades em que se debate o pensamento aristotélico para fazer concordar o contingente com o necessário e o necessário com o contingente. O conflito entre essas noções está aqui sem solução. A contingência dos sêres singulares da experiência não se torna inteligível senão pelo recurso à geração circular das causas e dos efeitos, cuja eternidade fornece uma explicação análoga à necessidade analítica, a qual define a lei do pensamento.[14] — Mas, por outro lado, a necessidade, tipo único da inteligibilidade não é, para ARISTÓTELES, outra coisa senão a necessidade interna (ou lógica) das essências e das formas. Ora, tratar-se-ia de saber por que essas essências e essas formas são necessárias. Eis o problema capital, que, do ponto-de-vista crítico, toma a seguinte forma: *o que em suma fundamenta o caráter absoluto e necessário de nosso pensamento?* ARISTÓTELES a respeito disso não dá resposta ou, pelo menos, a resposta que dá dizendo que as formas e as essências são necessárias porque são eternas (*De Coelo,* I, 12, 282 a 25; 282 a 30; *Gen. et Corr.*, II, 11, 337 b 35; *Phys.*, II, 5, 196 b 12) não é, evidentemente, uma solução, o necessário e o eterno sendo rigorosamente conversíveis. Faltaria, de fato, explicar por que elas são eternas — e, por outro lado, sua eternidade (hipotética) não resolveria de modo algum o problema de sua necessidade. Finalmente, ARISTÓTELES não ultrapassa o nível do fato empírico.[15]

c) *O problema da verdade.* É preciso, portanto, que o realismo metódico se faça crítico, não sòmente para com os

---

[14] Cf. J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* Paris, 1915, págs. 160 sg. — Sôbre a *geração circular,* ver os seguintes textos: ARISTÓTELES, *Gen. et Corr.*, II, 4, 3331 *a* 8, *b* 2; 6, 333 *b* 5; 10, 337 *a* 6; 11, 338 *a* 6. *An. post.*, II, 12, 95 *b* 38. "*A natureza,* escreve J. CHEVALIER (pág. 161, n. 1), *é, pois, essencialmente a forma (Phys.,* II, 1, 193 *a* 30). *A espécie* ou o *tipo* é, portanto, o que parece melhor convir à definição da natureza; a natureza, com efeito, é o *permanente;* ora, o que permanece na geração é o *tipo,* que exprime a *forma* própria à *espécie;* a natureza é, pois, a forma ou o tipo (...). Esta concepção da natureza e da forma conduz-nos diretamente à teoria da geração circular (o homem vem de um homem e prepara um outro; a criança gera o adulto, e inversamente, como a água vem das nuvens e gera por sua vez as nuvens, que produzem a água)."

[15] Cf. J. CHEVALIER, loc. cit., págs. 145-179; R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chrétienne,* pág. 70 sg.

outros, mas também para consigo mesmo. Êle deve *descobrir e estabelecer (a partir das aquisições da psicologia) o que, em última análise, fundamenta a certeza em que se encontra a inteligência de ser capaz de afirmar a verdade e de possuir o direito absoluto de transcender em suas afirmações o espaço e o tempo.* Não é o problema idealista do ser extramental que assim se levanta. Mas é um problema muito mais vasto e muito mais radical, qual seja, o problema da verdade. Nada há que seja tão essencial, fundamental e pròpriamente crítico do que êste problema.

§ 2. O REALISMO PLATÔNICO

32 Na Idade Média uma corrente importante professa um realismo de tipo platônico que pouco a pouco evolui para o panteísmo. Trata-se sempre de explicar os conceitos universais ou os "universais".[16] Como PLATÃO, os realistas admitem, sob formas, aliás, bastante diversas, que as essências (idéias ou universais) são sêres reais ou de realidades subsistentes, uma vez que a inteligência os conhece; mas como essa última não poderia de modo algum percebê-los no sensível, que é singular e está submetido ao *devenir*, deve-se admitir que os *universais subsistem num mundo inteligível, com o qual a inteligência está, de algum modo, em comunicação.*

As diversas etapas desta corrente realista podem ser definidas pelos nomes de GUILHERME DE CHAMPEAUX (1070-1120), de GILBERTO DE LA PORRÉE (1076-1154), de AMAURI DE BÈNES ET DAVID DE DINANT (início do século XIII).[17]

A. O realismo das essências

1. **Teoria da identidade.** — A concepção realista das essências foi defendida por GUILHERME DE CHAMPEAUX. Na verdade, êste pensador evolui depois para um realismo mais moderado. Mas como são as teorias que nos importam mais

---

[16] A disputa dos universais procede, històricamente, da questão que levantava PORFÍRIO no fim de seu *Isagoge* (Introdução às "Categorias" de ARISTÓTELES), conhecida na Idade Média pela tradução latina de BOÉCIO: "De generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sunt, isve subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo: altissimum enim mysterium est hujusmodi et majoris indigens inquisitionis."

[17] Cf. M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Paris, 1925, t. I, págs. 93-107, 139 sg. — UBERWEGS-GEYER, *Geschichte der Philosophie*, t. II, págs. 209 sg., Berlim, 1928.

aqui do que a história das doutrinas individuais, consideraremos a primeira tese de GUILHERME DE CHAMPEAUX como tipo de uma solução realista do problema dos universais.

É necessário admitir-se, diz êle, que *cada essência é numèricamente uma e idênticamente a mesma em todos os indivíduos da mesma espécie* e que ela está completamente realizada em cada um dêles. Não há, por exemplo, senão uma *humanidade* e cada homem a possui integralmente. São apenas os acidentes que distinguem entre si os diferentes indivíduos da mesma espécie.

Devido às objeções de ABELARDO, GUILHERME DE CHAMPEAUX substituiu, posteriormente, a esta *teoria da identidade a teoria da indiferença*. Êle concorda, de fato, desde então, que as essências são múltiplas, como os indivíduos, mas que cada essência possui um duplo elemento: um pessoal e incomunicável, outro comum a todos e *indiferente*, o qual constitui pròpriamente o universal (gênero ou espécie) e só comporta uma unidade de semelhança (e não mais de identidade como na primeira teoria).

33 2. **O realismo ontológico de Chartres.** — GILBERTO DE LA PORRÉE (1076-1154), que é, com BERNARDO († 1130) e THIERRY DE CHARTRES († 1155), um dos mestres da Escola de Chartres, defende uma teoria que é ainda de inspiração platônica, mas que marca, sob certos aspectos, uma etapa para um realismo moderado. — Para explicar a distinção e resolver o conflito existente entre o singular concreto da experiência e o universal do pensamento, BERNARDO e THIERRY DE CHARTRES diziam que *a individualidade vem da matéria*, subsistindo à parte, sob forma desorganizada e caótica (a χώρα platônica) e que *os universais (idéias ou conceitos) são, simultâneamente, formas criadas por Deus e noções inatas à inteligência (formas nativas)* e só se podem explicar como cópias das Idéias exemplares (modelos ou arquétipos), imutáveis e eternas, segundo as quais Deus multiplica na matéria (que as individualiza) os gêneros e as espécies.

GILBERTO DE LA PORRÉE retoma estas teses de inspiração claramente platônica. Mas êle as precisa ou as corrige num ponto importante. Êle professa, de fato, de um lado, do ponto-de-vista ontológico, que as "*formas nativas*" (idéias inatas) *ou cópias das Idéias divinas são realmente distintas destas Idéias*, (ponto deixado obscuro por BERNARDO e THIERRY e que os fêz serem tachados, erradamente, parece,[18] de panteístas) — e de outro lado, que, psicològicamente, *a idéia universal ou conceito se explica por uma espécie de abstração* ("*quodammodo abstrahit*", *In Boeth. de Trinitate*, Migne. t.

[18] Cf. M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, I, pág. 184.

LXIV, col. 1374), *extraindo dos indivíduos da mesma espécie uma forma (ou essência comum a todos).*

3. **O neo-eleatismo.** — Essa última teoria orientava o platonismo de CHARTRES para o realismo moderado. Êsse movimento, na verdade, não chegou a nada e GILBERTO DE LA PORRÉE não consegue desligar-se completamente do realismo ontológico platônico, porque a abstração, tal como êle a concebe, está ainda totalmente impregnada de um nominalismo latente; sua tarefa é de fato apenas a de pôr a parte ou de separar elementos comuns aos diversos indivíduos *(II, 425)*. Dêsse ponto-de-vista, haverá, dentro dos próprios indivíduos, formas realmente distintas tão numerosas quanto as idéias pelas quais nós as apreendemos: tudo o que distinguimos e separamos por uma idéia é realmente distinto e separado na existência. Em "Pedro", a individualidade, a humanidade, a racionalidade, a animalidade, a vida, a unidade, etc., às quais correspondem igual número de conceitos distintos, serão coisas realmente múltiplas e distintas.

Há aí uma forma de pensamento muito importante a assinalar, pois ela vai ser reencontrada, sob diferentes aspectos, em tôda a história do problema crítico, até mesmo entre os idealistas modernos. Se, com efeito, o universo apreendido pelo pensamento é apenas um universo de essências ou de idéias, impõe-se o problema de explicar como as idéias se combinam entre si, ou seja, como o conjunto das idéias ou conceitos que compõem (ponto-de-vista ontológico) ou definem (ponto-de-vista psicológico ou crítico) um indivíduo se podem reduzir à unidade. Problema árduo no contexto ontologista e no contexto idealista (que aqui se confundem). Uma essência universal (idéia ou conceito) se basta inteiramente por si mesma: *um universo de essências é, como tal, um mundo de átomos inteligíveis, no seio do qual a composição e o movimento são inconcebíveis.* PLATÃO já havia deparado (Filebo) com êste problema da "mistura das Idéias" (μιξις τῶν ἰδεῶν), sem lhe poder dar uma solução satisfatória. Vê-lo-emos surgir novamente entre os nominalistas (particularmente em HEGEL). Sua origem primeira reside numa concepção errônea da função abstrativa da inteligência e da natureza do conceito.

B. O panteísmo

35 1. **Averröes.** — O realismo platônico, por outro caminho, conduzia lògicamente ao panteísmo. Se, com efeito, a inteligência não se exercita, sem buscar, por assim dizer, seu conhecimento (em tudo que êle tem de necessário e de absoluto) de um mundo inteligível, distinto e separado do mundo sen-

sível, podemos pensar que, *pròpriamente falando, não é mais a inteligência finita que pensa em nós, mas imediatamente o Pensamento Divino.* É por êste caminho que se lança AVERRÖES (ou IBN ROSCHD, 1126-1198), após AVICENAS (IBN SINA, 980-1036), baseando-se numa discutível interpretação de certos textos ambíguos de ARISTÓTELES.

Êstes textos são aquêles (*De Anima*, III, cap. V, 10 a 20) onde ARISTÓTELES declara que o intelecto-agente está «separado, impassível, não misturado». Segundo a interpretação mais plausível, quer em função do contexto, quer de outros textos relativos ao mesmo problema, ARISTÓTELES quer dizer que o intelecto agente *(II, 434)* não é composto de partes materiais e nem se exerce por meio de órgãos corporais. Estas negações visam especialmente às teorias de EMPÉDOCLES, criticadas em *De Anima* (III, cap. IV, 10-29), pouco antes do trecho anterior. — Entretanto, um comentador de ARISTÓTELES, ALEXANDRE DE AFRODÍSIO (fim do século X), tinha entendido o texto do *De Anima* relativo ao intelecto agente, no sentido de que êsse devia ser considerado idêntico ao Ato puro, único e impessoal. (Donde decorria que sendo o intelecto-agente mortal no homem, só existia a imortalidade impessoal).[19]

SANTO TOMÁS, em seu comentário do *De Anima* (III, Leit. 10, n. 734-738, Cathala), mostra quanto êste modo de compreender ARISTÓTELES é pouco convincente. Com efeito, de um lado, ARISTÓTELES afirmou claramente que o intelecto agente é como o intelecto paciente, uma parte (quer dizer uma faculdade) da alma, e não uma substância separada. Por outro lado, na interpretação de ALEXANDRE DE AFRODÍSIO, o homem não seria mais o princípio primeiro de suas próprias operações intelectuais, o que iria diretamente contra a integridade de sua natureza e também contra o sentimento invencível que êle experimenta de ser princípio e pai de seu pensamento e de seus atos.

São, aliás, tanto quanto as exegeses de ALEXANDRE DE AFRODÍSIO,[20] influências neoplatônicas exercidas pela apócrifa

[19] A dificuldade do texto aristotélico está na realidade em outra parte. ARISTÓTELES deixou em suspenso a questão de saber como o νοῦς, ato do corpo humano, pode ser também, enquanto νοῦς, ato e substância, sem se confundir com o νοῦ; divino. Não é o νοῦς humano um ato imaterial como o próprio Deus? "Teriam razão Alexandre e Averroës?" indagava a si próprio M. DE CORTE. ("La définition aristotélicienne de l'âme", na *Revue Thomiste*, julho-setembro 1939, pág. 501). Certamente não, pois interpretar ARISTÓTELES à sua moda "seria desconhecer totalmente o próprio espírito do aristotelismo. Como o feroz defensor da individualidade das substâncias que é o Estagirista teria podido cair na concepção de uma abstração platônica e confundir o concreto com o geral? Não é o mundo para ARISTÓTELES uma hierarquia de substâncias individuais?" *De fato*, ARISTÓTELES se atém à evidência empírica da distinção e da individualidade das substâncias imateriais, sem as justificar de pleno direito, sem mesmo as poder justificar, por carecer de uma noção da criação.

[20] M. DE CORTE (loc. cit., pág. 499) observa, aliás com justa razão, que "a interpretação daquele que os Antigos chamavam o Comentador por excelência de Aristóteles está secretamente impregnada de platonismo e conduz diretamente ao mais legítimo averroísmo."

Teologia de Aristóteles e o *De Causis*, igualmente atribuído a ARISTÓTELES, que conduzem AVERRÖES na direção do panteísmo. AVERRÖES não sòmente julga que o Intelecto agente é único e constitui a Razão impessoal, comum a tôdas as inteligências, mas que o Intelecto passivo (ou inteligência pròpriamente dita) sendo, em sua parte superior, separado, espiritual e imaterial, é êle também necessàriamente único para todos os homens. *Na realidade não há senão um Pensamento, como não existe senão uma Razão.* As inteligências singulares não são senão formas passageiras e finitas, pelas quais a Razão impessoal pensa o necessário e o eterno, quando das imagens da percepção sensível.

36 2. **O Averroísmo latino.** — Estas teses panteísticas se repetem, nos latinos, por AMAURI DE BÈNES, DAVID DE DINANT e SIGER DE BRABANT. O primeiro († 1216) propõe um *panteísmo idealista,* mui lògicamente enxertado no realismo platônico, do qual é uma das conseqüências possíveis. Para êle, Deus se manifesta pelas diversas Idéias que se realizam na perfeição de cada ser, tanto que é preciso dizer, de acôrdo com a expressão de SANTO TOMÁS (Ia, q. 3, art. 8) que Deus é o princípio formal ou a forma de cada coisa *(I, 391).* — DAVID DE DINANT, pelo contrário, defende um *panteísmo materialista.* Segundo êle, o múltiplo e o singular são puras aparências. O real não é senão a Idéia, a Forma ou o Tipo e se apresenta sob três aspectos: a matéria primeira, a inteligência e Deus. Êstes três aspectos pertencem a mesma e única realidade, que sendo essencialmente simples, não tem em si aquilo com o que estabelecer diversidades reais.

Em 1270, SIGER DE BRABANT publica seu *De Anima intelectiva,* provàvelmente em resposta ao trabalho que SANTO TOMÁS tinha publicado neste mesmo ano, *De unitate intellectus contra Averroistas.*[21] SIGER expõe aí em tôda sua amplitude a *tese averroísta da unidade numérica da Inteligência na espécie humana.* Além da vida que informa cada organismo humano, é necessário admitir, diz êle, que existe uma alma intelectual, separada do corpo por sua natureza, mas que a êste se une momentâneamente para produzir o ato do pensamento. Esta alma intelectual só pode ser única, uma vez que, como Forma pura, exclui absolutamente a matéria, pela qual se operam a individualização e a multiplicação na espécie.

---

[21] SANTO TOMÁS tratou ainda da mesma questão no *De Spiritualibus creaturis* e nos *Quolibet,* I-III, IV, V e XII.

3. **As fontes do averroísmo moderno.** — Êstes diferentes temas de pensamento tornam a aparecer em muitos idealistas modernos, em particular nos panteístas da Renascença, em SPINOZA e nos PÓS-KANTIANOS alemães, em TAINE, VACHEROT, etc. *O panteísmo é com efeito uma das possíveis conseqüências do idealismo.* Desde que o universo (pelo jôgo dos postulados nominalistas) se acha reduzido ao pensamento e a seu conteúdo imanente, somos levados a dizer que o universo só aparece como uma lógica viva, porque êle é atualmente pensado em sua unidade por um Pensamento absoluto, cujos pensamentos singulares não são senão modos finitos. O pensamento, meu pensamento, senão em suas manifestações acidentais, pelo menos em sua essência mais profunda, nada mais é que o Pensamento divino se revelando, ao mesmo tempo no pensamento individual e naquilo em que, para um tal pensamento, se apresenta compondo o mundo da experiência.

§ 3. O TERMINISMO

37 1. **O princípio nominalista.** — No comêço do século XIV, o nominalismo se acha sistemàticamente defendido nas obras de DURAND DE SAINT-POURÇAIN († 1334) e de PEDRO AURIOL († 1322). DURAND sustenta a tese essencial do nominalismo, segundo a qual *os universais ou idéias gerais a nada correspondem na realidade.* PEDRO AURIOL propõe, por sua vez, uma tese, que se tornará clássica no idealismo sob o nome de princípio de imanência, a saber, que o têrmo do conhecimento não é o objeto real, mas a idéia ou a imagem.[22]

São, entretanto, GUILHERME D'OCKAM e seu discípulo, NICOLAU D'AUTRECOURT, os que virão formular com todo seu rigor e suas conseqüências a teoria nominalista do conhecimento.[23] A inteligência, declara OCKAM, só pode conhecer o singular. As idéias gerais, de fato, nada mais são que têrmos substituindo os objetos singulares da experiência, quer dizer, das imagens. Por isso mesmo, nem os princípios, nem as noções universais transcendentais têm valor objetivo. *Não estamos absolutamente certos senão de nossa existência e das "aparências naturais", quer dizer, dos fenômenos ou, mais pre-*

---

22 Cf. M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, págs. 159-163.

23 Chamamo-los de *terministas* porque êles afirmam que os universais nada mais são que têrmos *(termini)*. *Terminismo* é, portanto, sinônimo de *nominalismo moderado*, quer dizer, o que admite a realidade do universal no pensamento *(II, 423)*.

cisamente ainda, das sensações. Não podemos de maneira alguma saber (senão pela fé) se existem outras pessoas ou objetos reais correspondendo a nossas sensações. [24]

38 2. **O princípio de imanência.** — Acabamos de ver como o terminismo medieval, partindo dos princípios nominalistas, acabava por propor a questão da realidade de um universo extramental. Êste problema estava implìcitamente contido na afirmação de PEDRO AURIOL, de OCKAM e de NICOLAU D'AUTRECOURT, de que o término do conhecer não é o objeto real, mas a idéia ou a imagem subjetiva. O encadeamento doutrinal é de uma clareza perfeita. OCKAM recusa tôda realidade objetiva a êste universal direto, do qual o realismo moderado de SANTO TOMÁS fazia o objeto próprio da inteligência humana, mas admite que êste universal existe realmente no espírito. Sua função, dêste ponto-de-vista, poderá ser apenas a de "substituir" as realidades singulares da experiência; o universal não é mais uma representação das coisas, mas um simples *sinal,* evocando, como tal, um objeto de natureza inteiramente diferente. Assim, o objeto imediato e direto do espírito não é a própria coisa, mas o que "supõe" ou "suplementa" por ela, o que é seu sinal mental, natural ou arbitrário, quer dizer, pròpriamente a "intenção" ou o conceito, a idéia ou o têrmo. *A coisa em si, enquanto realidade extramental, vem a ser, de uma só vez, o objeto indireto do espírito, o têrmo de uma espécie de inferência, quer dizer, um problema a resolver.*

O princípio de imanência se apresenta, pois, como uma conseqüência das premissas empiristas e nominalistas, e é em conseqüência disto que a existência mesma das coisas se tornará um problema. Acha-se assim incitada uma corrente de pensamento que conduzirá naturalmente às conclusões idealistas mais ousadas. [25]

---

[24] Sôbre o sistema de OCKAM e de NICOLAU D'AUTRECOURT, ver nossas *Sources de l'Idéalisme,* Paris, 1936, págs. 24-44. — Cf. G. OCKAM, *In Sent.,* I, d. 2, q. 4: "Scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. Ergo eodem modo proportionabiliter de propositionibus in mente, quae vere possunt sciri a nobis pro statu isto, quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra."

[25] Essas conseqüências são, aliás, claramente assinaladas por OCKAM. Cf. *In Sent.,* d. 2, 2. 4: "Nihil ergo refert ad scientiam realem an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra: et propter scientiam realem non oportet ponere res universales distinctas realiter a rebus singularibus."

3. O idealismo problemático

39 a) *Teoria fenomenista.* O idealismo, pelo menos sob a forma problemática, não é sòmente uma conseqüência implícita do sistema terminista. Encontramo-lo formulado com clareza por NICOLAU D'AUTRECOURT, que encarece as teses de OCKAM, levando-as às suas últimas conseqüências. Para êle, com efeito, por causa de seu empirismo e de seu nominalismo, os fenômenos não estão mais, de agora em diante, relacionados entre si, ordenados e unificados como acidentes de *sujeitos* (ou substâncias) reais. Não formam mais que uma sombra de aparências naturais que, como tais, são a única realidade da qual estejamos verdadeiramente certos. O resto é obra de sonho, imaginação vazia. [26]

b) *Teoria mecanista.* Em virtude dos mesmos princípios, NICÔLAU D'AUTRECOURT *tenta explicar ùnicamente pelo mecanismo os objetos empíricos.* A geração, a transformação, a corrupção, isto é, todo o movimento das "aparências naturais" (fenômenos ou acidentes) se explica da maneira mais simples e mais clara, sem recorrer às obscuras noções de formas ou de substâncias, porque o movimento local dos átomos, tal como o percebem os sentidos, basta para explicá-los adequadamente. Um sujeito que começa a ser, não é, efetivamente, mais que uma nova associação de átomos num todo determinado; a corrupção não é senão uma desagregação dêste todo pela dispersão espacial dos elementos que o constituem; a transformação, enfim, não passa de uma transferência dos átomos num todo dado. [27]

Não é por acaso que NICOLAU D'AUTRECOURT fornece, assim de antemão, como que o esquema da física cartesiana. É que, da mesma maneira que em DESCARTES que tanto insistiu sôbre isto, a física dependia da metafísica (quer dizer, da teoria do conhecimento) e *o nominalismo só pode admitir uma explicação mecânica dos fenômenos.* Uma vez que êstes, nesta

---

26 Conhecemos as opiniões de NICOLAU D'AUTRECOURT pelos documentos de retratação que foi obrigado a assinar em 1346. — Cf. *Chartularium Universitatis Paris.*, II, 580: (1) "Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo potest haberi." — HAURÉAU (*Notices et extr. de mss. lat. de la Bibl. nat.*, t. XXXIX, 2.ª p., pág. 333), cita o seguinte texto, de um certo mestre GILLES, que reproduz as opiniões de NICOLAU D'AUTRECOURT: "Ex his conamini probare quod Aristoteles non habuit evidentem noticiam de aliqua substantia (...) quia de tali vel habuisset noticiam vel ante omnem discursum, quod non potest esse, quia non apparent intuitive et etiam rustici scirent tales substantias esse, nec per discursum, inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, nam probatum est quod ex una re non potest evidenter inferri alia."

27 Cf. *Chart.*, II, 582 (37).

concepção, estão privados de todo princípio interno de coesão e de unidade, só podem estar ligados por fora mecânicamente. — Não é, aliás, possível, ficar aí, porque o mecanismo não explica nada. Êle próprio requer uma explicação: trata-se de saber por que existem tais ou quais construções atômicas, e que existem com uma constância que o acaso, não pode justificar. Ora, *como nenhuma finalidade objetiva (quer dizer, nenhuma realidade metafísica) os pode explicar, visto que isto está excluído pelo nominalismo e pelo empirismo, não há outra solução senão explicá-los como obra do espírito.* LEIBNIZ assinalava marcadamente esta inevitável conseqüência, quando escrevia contra o mecanismo cartesiano: "Se os corpos se reduzem aos fenômenos, se apenas os julgamos de acôrdo com o que percebem os sentidos, cessam por isto mesmo de ser reais" *(Philosophischen Schrift.* (GERHARDT), II, pág. 438). — Implìcitamente, NICOLAU D'AUTRECOURT admite esta conseqüência, quando reduz ùnicamente a fenômenos o universo realmente cognoscível e mesmo, por uma tendência bem visível nos escassos documentos que nos restam, o universo real. *(Chart.*, II, 580 (9).)

40 c) *O problema do mundo exterior.* Por outro caminho, NICOLAU D'AUTRECOURT se dirige claramente para um idealismo radical. É ainda o processus cartesiano que se vislumbra em suas linhas gerais, pela *crítica do princípio de causalidade.* Êste princípio, diz êle, consiste em afirmar que se uma coisa A (efeito), que antes não era, começa a existir, conclui-se que outra coisa B (causa), distinta de A, deve existir. Ora, êste modo de argumentar de nada vale, pois é evidente que ultrapassa o que fornece a experiência, cada vez que B (causa) não pode ser dissociado experimentalmente. É o que acontece em particular, quando se conclui das aparências naturais às substâncias e essências que nenhuma experiência nos revela. O argumento não prova, tampouco, quando se lhe pede que estabeleça a realidade do mundo exterior, pretendendo passar dos fenômenos, únicos dados dos quais tenhamos uma experiência autêntica, à exterioridade absoluta. [28] De fato, conclui NICOLAU D'AUTRECOURT, nossa própria existência é a única da qual estejamos absolutamente certos. [29]

---

[28] Cf. *Chart.*, II, 385: "Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere noticiam evidentiae de existentia rerum evidentia reducta seu reductibili in evidentiam seu certitudinem primi principii."

[29] Cf. *Chart.*, II, 577 (10): "Item dixi in epistola secunda ad Bernardum quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae."

41 d) *As fontes do idealismo moderno.* Tais são os argumentos de NICOLAU D'AUTRECOURT e, de um modo geral, dos terministas medievais. Percebe-se logo como *a doutrina idealista vem mui naturalmente se enxertar no empirismo admitido no princípio.* O universo, reduzido a uma pura multiplicidade fenomenal, não tem mais consistência bastante para se afirmar em si, como um objeto distinto do sujeito cognoscente. Desvanece-se, por assim dizer em puras aparências, engendradas misteriosamente das virtualidades do sujeito.

Temos então, desde aí, formulados, com clareza, os argumentos essenciais do idealismo moderno. Êstes dois argumentos, — nominalismo e princípio de imanência, — são, com efeito, todo o idealismo, mas de tal modo que o *princípio de imanência nada mais é senão o fruto de um empirismo radical.* Pois, se o objeto primeiro e imediato, o objeto único do pensamento vem a ser o fenômeno, isto é, o pensamento ou a sensação, é porque, graças a uma concepção nominalista, todo o universo foi reduzido a uma pura coleção de fenômenos e êstes, desprovidos de todo substrato e de todo princípio metafísico, não conservaram outra realidade que a de uma modificação completamente subjetiva do cognoscente.

ART. III. *O CARTESIANISMO*

§ 1. A "VIA MODERNORUM"

42 1. **Os temas da Idade Média.** — Do ponto-de-vista crítico, se nos ativermos ao essencial, a época moderna nada traz de absolutamente nôvo e não é sem razão que OCKAM se vangloriava de inaugurar, com suas teses nominalistas, a *via modernorum,* em oposição às diversas formas do realismo, definidas como *via antiquarum.* De fato, não fazia mais que renovar uma tradição largamente representada na antiguidade grega, do mesmo modo que DESCARTES, que imaginava romper como todo o passado e sem o saber (mas muito lògicamente, seus princípios sendo os mesmos) seguia os passos dos terministas medievais.

É assim que vamos reencontrar, em todo o correr da época moderna, as mesmas correntes que as da Idade Média e da antiguidade, apoiadas nos mesmos argumentos e dirigidas pelos mesmos princípios. MONTAIGNE *(Essais)* e CHARRON *(De la Sagesse)* repetem os temas do *pirronismo* antigo. O platonismo de B. TELESIO, de G. BRUNO, de T. CAMPANELLA conflui, como o *averroísmo* medieval e o averroísmo paduense e bolonhês, a uma espécie de *panteísmo emanatista,* que é um dos mais salientes caracteres da filosofia da Renascença.

As Universidades de Pádua (com ALEXANDER ACHILLINUS e AUGUSTINUS NIPHUS) e de Bolonha (com PETRUS POMPONATIUS) se dedicam, no momento da Renascença, à restauração do verdadeiro aristotelismo, provàvelmente desfigurado pela Escolástica medieval. Efetivamente, é ora a AVERRÖES, ora a ALEXANDRE DE AFRODÍSIO que conduzem êstes novos campeões do aristotelismo, e é a imortalidade da alma que constitui o principal tema de suas discussões. Os averroístas (paduanos) admitem a imortalidade impessoal, enquanto que os alexandristas (bolonheses) professam que a alma humana perece inteiramente com o corpo (enquanto forma do corpo orgânico). Uns e outros estão de acôrdo quando negam a Providência e o livre arbítrio. (Cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médievale*, t. II, págs. 252-253.)

Por sua vez, no século XVII, SPINOZA proporá um *panteísmo realista*, que aparecerá como o resultado solidário do nominalismo radical e do platonismo exasperado e, por isto mesmo, como uma das conseqüências possíveis do sistema cartesiano. (Cf. P. LACHIÈZE-REY, *Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1931.) [30]

Depois de DESCARTES, e apoiado também na ambigüidade de sua doutrina, o fenomenismo empirista vai empreender uma brilhante carreira e dominar o pensamento de dois séculos sob as duas formas de que se pode revestir, segundo se insista sôbre o fenomenismo, que se orienta então para o idealismo, — ou sôbre o empirismo, que compõe a corrente positivista.

Enfim, com DESCARTES, o idealismo trará a inovação de tentar se constituir em sistema, abraçando resolutamente as conseqüências idealistas que os pensadores medievais não tinham aceito claramente e que não tinham entrevisto, em suma,

---

30 Cf. *Ethica*, II, propositio 40, Scholium I, onde SPINOZA explica como é impossível formar uma idéia ou conceito a partir da percepção sensível. As noções universais são, na realidade, *imagens confusas* dos objetos singulares da percepção: "At ubi imagines in Corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Re, etc. (...). Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *Universales* vocant, ut Homo, Equus, Canis, etc." — As verdadeiras idéias vêm, não da experiência sensível, mas da Razão, cujo objetivo próprio é conhecer as coisas como necessárias e eternas (*Éthique*, II, 44). — Ora, conhecer as coisas como necessárias e eternas é, ao mesmo tempo, conhecer a essência divina (enquanto envolve a existência necessária das coisas) e conhecer-se a si mesmo como existindo em Deus e necessàriamente concebido por Deus, em consideração mesmo de sua essência (*Éthique*, V, propos. 24-26).

senão como paradoxos ou utopias.[31] Entretanto, quanto ao fundo, DESCARTES nada inventa no domínio que temos em vista. Se, concreta e històricamente, não depende de seus predecessores terministas, o movimento de pensamento que o conduz ao idealismo (problemático) é, lògicamente o mesmo, a partir de iguais princípios nominalistas, o que temos estudado em OCKAM ou NICOLAU D'AUTRECOURT.

Não temos, portanto, porque voltar sôbre o pormenor dos temas doutrinais onde se exprimem as diferentes soluções do problema crítico. Bastar-nos-á mostrar de que forma se revestem, no cartesianismo e nos modernos, as diversas correntes críticas que a antiguidade e a Idade Média tão claramente já haviam esboçado.

43 2. **O primado da Crítica.** — Um ponto, entretanto, caracteriza especialmente a filosofia moderna. Esta se transforma, a partir de DESCARTES, exclusivamente numa *filosofia do sujeito,* quer dizer que o problema crítico constitui, por si só, quase tôda a filosofia. Nem ontologia, a não ser *more geometrico,* como em DESCARTES, — para quem a física é geométrica — e em WOLFF, que é idealista, — nem Filosofia da natureza, são concebíveis num contexto doutrinal onde o conhecimento é concebido como algo que só atinge realmente o sujeito pensante e o conteúdo imanente de sua consciência. *Tôda especulação está, de agora em diante, centrada sôbre êste sujeito,* não tanto para o conhecer ontològicamente, porque, segundo uma lógica imperiosa, êle vai por sua vez dissolver-se em fenômenos *(II, 569-573),* mas para tentar descobrir como se pode engendrar, a partir de sua misteriosa subjetividade, o mundo empírico das aparências. *Durante dois séculos, a filosofia se obstina em resolver o singular problema de saber como um sujeito, que (provàvelmente) conhece ùnicamente a si e a seu pensamento, pode, entretanto, afirmar algo diferente de si.*

§ 2. O IDEALISMO CARTESIANO

A. A doutrina de Descartes

44 1. **O método matemático.** — O idealismo, como vimos acima, é muito anterior a DESCARTES. Todos os pensadores

[31] De fato, era pela fé que os terministas declaravam conhecer, de um modo diverso do da opinião, a realidade das coisas exteriores. DESCARTES, que recorre à veracidade divina para se certificar da realidade existencial do universo, MALEBRANCHE, que com o mesmo fito invoca a Revelação, não têm, sôbre êste ponto, posição diferente da dos nominalistas da Idade Média.

nominalistas, na antiguidade e na Idade Média, admitiram que o pensamento só atinge imediatamente a si mesmo e a seu conteúdo imanente, o que, pròpriamente, é o idealismo. Entretanto, só com DESCARTES, o método idealista se apresenta como método de pleno direito em filosofia, enquanto que, até aí, o idealismo só tinha aparecido como uma espécie de impasse ou utopia a que conduziam, aliás lògicámente, o empirismo e o nominalismo. DESCARTES, ao contrário, estabelece em princípio, com decisão e clareza, a exclusiva autenticidade do método da matemática: "Quando dizemos de alguma coisa que está contida numa natureza ou conceito, é como se disséssemos que esta coisa é verdadeira desta natureza ou pode ser afirmada desta natureza." ("Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de er reverum esse, sive de ipsa posse affirmari".) [32]

PLATÃO, entretanto, como assinalamos *(26)* já havia proposto com grande clareza a fórmula do método idealista. BRUNSCHVICG objeta que aquêle não se limitou a êste método e que o pensamento platônico parece haver completado seu ciclo «voltando-se contra si mesmo». *(Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* I, pág. 32.) O que é exato, pelo menos materialmente. Mas, DESCARTES também não se limitou ao método idealista. Quanto ao mais, será possível parar aí?

2. **A dúvida metódica.** — O aparelhamento da dúvida metódica, tal como a expõem o *Discurso* e as *Meditações,* parece visar à refutação do ceticismo pela valorização de uma verdade tão evidente que não seja possível nenhuma contestação, e, tal ao mesmo tempo, que sôbre ela possamos reconstruir todo o edifício do saber. *Seu objetivo real é criar o método matemático em filosofia, assim como nas ciências da natureza* (onde êle representará pelo menos o ideal de uma ciência inteiramente dedutiva e *a priori)* e excluir todo método de inspiração realista.

Sabemos como DESCARTES constata o seu poder de duvidar (seja à custa de "suposições extravagantes") da realidade das coisas externas e até de seu próprio corpo, [33] — da verdade

---

[32] Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. II, pág. 348: "A filosofia moderna só se estabeleceu, com Descartes, fazendo da idéia o objeto imediato do conhecimento."

[33] *Méditation première*: "Tudo que recebi até o presente como o mais verdadeiro e certo aprendi dos sentidos e pelos sentidos: ora, algumas vêzes, verifiquei que os sentidos me enganavam, e é prudente não nos fiarmos jamais inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram. Mas pode ser que, embora os sentidos nos enganem algumas vêzes a respeito de coisas bem pouco sensíveis e até suficientemente afastadas, muitas outras há, entretanto, a respeito das quais não podemos razoàvelmente duvidar (...) por

absoluta das proposições matemáticas,[34] — e em geral da veracidade das ciências sensíveis e nacionais (hipótese do "gênio maligno", aplicada a perturbar e a falsear em tôdas as coisas o conhecimento humano). — DESCARTES estabelece depois que em todo caso, enganemo-nos ou não, sonhemos ou não, estejamos ou não perturbados e alucinados, é absolutamente impossível duvidarmos do próprio pensamento e, por isto mesmo, da própria existência "Penso, logo existo".

O ser captado no pensamento: eis, ao mesmo tempo, o princípio primeiro de tôda certeza, — e a forma de tôda afirmação certa, no sentido de que *não haverá outra afirmação apodìticamente válida senão a que estabelece o ser-pensamento ou idéia, porque tudo o que está além do pensamento é necessàriamente objeto de uma dúvida radical.* Por isso mesmo, o critério da certeza residirá na clareza e distinção da idéia (*Discours,* 4a. parte).

Esta fórmula, aceita comumente como critério de tôda verdade, é de fato a expressão menos equívoca do idealismo e não se a pode compreender sem o idealismo. *Seria, com efeito, ùnicamente na hipótese de o pensamento atingir na realidade sòmente idéias (e não coisas reais por intermédio das idéias) que se poderia e deveria buscar na idéia mesma o critério da verdade.* Esta não será mais, portanto, uma adequação ou uma conformidade do espírito com o real, mas uma simples qualidade interna da idéia *(I, 117).* É o que acontece no conhecimento matemático, onde a verdade define pura e simplesmente a coerência interna dos conceitos matemáticos (isto é, sua clareza, distinção e o rigor de seu encadeamento formal). É por isto também que o método matemático transforma-se, em DESCARTES, no tipo universal de todo conhecimento. Como o próprio DESCARTES observa *(Méditation première),* «a aritmética, a geometria e outras ciências desta natureza» têm a vantagem de não se preocuparem muito em saber se as coisas de que tratam «existem ou não na natureza».

---

exemplo, que estou aqui sentado perto do fogo, vestido com um "robe de chambre", tendo êste papel entre as mãos? (...). Todavia, tenho que considerar que sou homem e, por conseguinte, tenho o hábito de dormir (...). Quantas vêzes me aconteceu sonhar à noite que me encontrava neste lugar, vestido, e que estava perto do fogo (...). Detendo-me neste pensamento, vejo manifestamente que não existem indícios certos por onde possamos claramente distinguir a vigília do sono."

[34] *Méditation première*: "Sei eu acaso (se Deus) não terá feito com que não exista nem terra, nem céu, nem corpo extenso, nenhuma figura, grandeza ou lugar, não obstante tenha eu os sentimentos de tôdas estas coisas e isto não me pareça existir de uma maneira diversa da qual as vejo? E (...) sei eu acaso também se não terá Êle feito que me engane também tôdas as vêzes que somo dois e dois, ou quando dou nome aos lados de um quadrado, ou quando julgo algo ainda mais fácil?"

46 3. **O problema do mundo exterior.** — Compreendemos então que, de agora em diante, *a existência de um universo exterior ao pensamento não é mais um dado da experiência nem uma evidência imediata, mas um problema a resolver.* Intuitivamente só apreendemos um conjunto de idéias: trata-se de saber se fora do espírito algo de real lhe corresponde.

DESCARTES julga que convém responder afirmativamente, pelo fato de que, Deus criando o homem com todo um sistema de idéias inatas, colocou nêle a inclinação poderosa e incoercível de crer que a estas idéias correspondem coisas. Ora, não nos podendo Deus enganar, devemos pensar que a nossa inclinação natural é fundamentada. — É em virtude desta conclusão que às vêzes DESCARTES é colocado entre os realistas. Neste mesmo sentido, KANT define o sistema cartesiano como um "idealismo problemático". Para se dizer a verdade, *o têrmo realismo não pode ser empregado em relação a* DESCARTES *senão num sentido bastante impróprio.* Em primeiro lugar, "realismo" (na medida em que queremos designar um sistema como o de ARISTÓTELES ou de SANTO TOMÁS) emprega-se em oposição a "nominalismo". Dêste ponto-de-vista, é impossível considerar DESCARTES como um realista. Êle é resoluta e integralmente nominalista. O têrmo "realismo" é também empregado, em oposição a "idealismo", para designar as doutrinas que admitem a realidade do mundo exterior. Neste sentido, DESCARTES é realista, tanto quanto MALEBRANCHE, SPINOZA, KANT, e o próprio FICHTE que não compreende o progresso do conhecimento senão mediante o jôgo de "entrechoques" ou acontecimentos contingentes, isto é (sem que, aliás, se saiba ao certo como), externos. Vale dizer que "realismo" não significa coisa alguma com precisão. É que *é próprio do "realismo" admitir não sòmente que as coisas existem mas que a sua realidade é apreendida imediatamente, sem dedução alguma e, por conseguinte, sem dúvida possível, mesmo hiperbólica, de tal maneira que a simples dúvida concernente a esta realidade implica um absurdo radical.* Ora DESCARTES (assim como MALEBRANCHE, KANT e todos os idealistas) está nos antípodas desta concepção. Seu realismo não é de fato, no sistema senão uma peça estranha e tão completamente inútil que dela se pode prescindir sem a menor dificuldade e mesmo com grandes vantagens.

Sabe-se que DESCARTES reputava êsse realismo necessário à ciência. Mas esta convicção se explica mal numa doutrina em que só se dão «idéias» (ou estados subjetivos). Que podemos com efeito pedir às leis da física senão nos permitir prever a única coisa que possamos aprender e que interessa ao físico, isto é, a ordem do mundo, que nada mais é senão a ordem da percepção? Admitir que amanhã haverá um eclipse não significa absolutamente que estabe-

leçamos a existência do sol, da lua, da terra ou da luz, fora do sujeito cognoscente mas simplesmente, que se prevê a série exatamente determinada das percepções que, na consciência humana, correspondem à palavra eclipse. De um mesmo modo, os dados da geologia não significam absolutamente a existência de um passado anterior ao geólogo e independente de seu ato de conhecer mas ùnicamente que êstes «dados» são necessários à coerência de duas observações (ou «percepções») atuais.

A hipótese realista não se impunha, portanto, no contexto cartesiano. Mas a lógica do cartesianismo (e do idealismo de um modo geral) levava muito mais longe. Ia direto ao *solipsismo*, isto é, à negação pura e simples, não só das coisas, mas também das pessoas distintas do sujeito cognoscente. Porque as pessoas não se impõem à nossa experiência diferentemente das coisas e não podem ter sôbre estas nenhum previlégio. Estou, portanto, sòzinho e o universo inteiro, inclusive as pessoas, se reduzem adequadamente ao sistema de minha representação.

A maioria dos filósofos idealistas hesita diante desta conseqüência, que se choca contra tão poderosas evidências e acaba privando de todo o significado os problemas da filosofia e da ciência. Mas esta hesitação diante do salto no absurdo é o mais claro sinal de uma má consciência filosófica.

4. O nominalismo

47 a) *O privilégio da intuição.* Outra conseqüência do "matematicismo" cartesiano é que os universais são relegados ao nada da imaginação ontológica. DESCARTES declara, em sua Resposta às objeções de GASSENDI: "O que alegas contra os universais dos dialéticos em nada me afeta, pois que concebo tudo de maneira diversa dêles" *(Des choses qui ont été objectées contra la 5e Méditation,* I, § 52). Os universais só podem, efetivamente, ser concebidos como abstraídos da experiência, se e na mesma medida em que admitimos que o objeto primeiro oferecido à percepção é o universo das naturezas materiais *(ens in quidditate sensibili existens) (II, 437).* Num contexto doutrinal em que a idéia é o objeto imediato do pensamento, isto é, o inteligível, que necessidade de abstração para produzir naturezas universais? *Tôda percepção se reduz à intuição do singular.* É o que explica DESCARTES nas *Regulae*, onde propõe uma lógica a um só tempo adaptada a êste nominalismo e construída inteiramente sôbre o tipo das matemáticas *(I, 82).*

«Enumeraremos aqui, escreve DESCARTES *(Regulae ad directionem ingenii, III)*, todos os atos da inteligência por meio dos quais podemos atingir a percepção das coisas, sem nenhum receio de êrro. Só admitimos dois: a intuição e a indução. — Entendo por *intuição*, não a crença no testemunho variável dos sentidos ou os juízos enganosos da imaginação, má reguladora, mas a concepção de um espírito são e atento, tão fácil e distinto que nenhuma dúvida reste sôbre o que compreendemos; ou então, o que dá no mesmo, a concepção firme que nasce de um espírito são e atento ùnicamente às luzes da razão.»

— A *dedução* nada mais é que uma forma de intuição: é uma intuição sucessiva ou uma sucessão de intuições, isto é, «um movimento contínuo e não interrompido do pensamento ou uma intuição clara de cada coisa». «Assim podemos saber que o último elo de uma longa cadeia está unido ao primeiro, ainda que não possamos abranger com um único olhar todos os elos intermediários que os unem, desde que sucessivamente os tenhamos percorrido e que nos lembremos de que, do primeiro ao último, cada elo sustenta o que o precede e o que o segue.»

Estas declarações revelam, de um lado, que tôda demonstração autêntica é racional ou *a priori*, isto é, proveniente «ùnicamente das luzes da razão», — e de outro, que ela consiste sòmente em perceber idéias. A percepção é imediata e perfeita quando a idéia é clara e distinta (evidência). Muitas vêzes, porém, a idéia é complexa e não pode constituir o objeto de uma percepção clara e distinta, quer dizer, que carece de evidência imediata. (Por *idéia complexa,* não devemos entender *idéia geral.* Para DESCARTES, não existem idéias gerais ou universais. A idéia geral é uma pseudo-idéia e se reduz de fato a uma imagem grosseiramente confusa. Uma idéia autêntica é sempre singular; mas pode ser complexa quando exprime, ao mesmo tempo, causa e efeito, essência e atributos, o todo e as partes, o modêlo e o que se lhe assemelha, a medida e os objetos mensurados, etc. *(Regula VI.)* Quando se trata de uma idéia complexa, a intuição deve dirigir-se primeiro para a idéia (ou elemento) mais simples e mais fácil (que é necessàriamente aquilo de que depende todo o resto ou o absoluto) e passar depois, por um movimento contínuo ou intuições sucessivas, de um elemento a outro da série. *(Regula VI.)* — Quanto à *indução* (ou *enumeração),* não é mais que um processo complementar para verificar metòdicamente a dedução, percorrendo com um único movimento, sem omitir um único intermediário, «tôda a cadeia de conclusões», de maneira a perceber tôdas as relações estabelecidas de um só golpe de vista, «quase sem a ajuda da memória». *(Regula VII.)*

48 b) *Mecanismo e nominalismo.* O nominalismo cartesiano se apresenta, portanto, como uma conseqüência da dúvida metódica. Entretanto, é lícito duvidar que seja exatamente êste o caminho seguido por DESCARTES.[35] O que se poderia chamar *o "aparato cênico" da dúvida metódica não é mais que um artifício de exposição destinado a introduzir o idealismo e, por conseguinte, dirigido por êste mesmo idealismo.* Na argumentação cética da dúvida, pode-se, com efeito, subentender tôda uma concepção nominalista do conhecimento e do ser, sem a qual a dialética da dúvida metódica não teria sido nem mesmo concebível.

É certo, com efeito, segundo tôdas as declarações de DESCARTES,[36] como também segundo a ordem que êle institui para o saber — a

---

[35] Cf. ET. GILSON, *R. Descartes, Discours de la Méthode. Texte et Commentaire,* pág. 121.

[36] Na Epístola dedicatória das *Méditations* aos "Senhores Decanos e Doutôres da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris", DESCARTES afirma que sua intenção era antes de tudo empenhar-se "na causa de Deus e da

metafísica se constituindo em base dêste e dirigindo por intermédio de seus princípios a física, a mecânica, a medicina e a moral,[37] — que o fim primeiro e essencial que êle tinha em vista era fundar tôda a ciência sôbre o mecanismo. Tal era, possìvelmente, o *inventum mirabile* de que falavam os *Olympica.*[38] Ora, por esta razão era necessário antes de tudo destruir o edifício da ciência aristotélica e, especialmente, a metafísica de ARISTÓTELES, sôbre a qual êste edifício parecia repousar. Foi com êste fim que DESCARTES foi levado a substituir o realismo moderado, que lhe tinha sido ensinado em La Flèche (e que parecia dirigir, como tal, uma física puramente qualitativa), pelo nominalismo mais radical e, como lhe parecia, o mais apto a sustentar uma concepção mecanística do universo. Neste nominalismo, DESCARTES devia ter sido iniciado pelas disputas escolares de La Flèche. Mas nada nos autoriza a supor que êle tenha conhecido as teses mecanísticas que os terministas medievais, tão nìtidamente tinham deduzido do nominalismo *(39)*. A lógica que os unia ao nominalismo era bastante rigorosa, para que DESCARTES apreendesse ràpidamente que esta posição gnoseológica era exigida por suas ambições científicas. (Cf. as nossas *Sources de l'Idéalisme,* 78-83.)

B. O problema crítico após Descartes

49 DESCARTES deixa a seus sucessores sobretudo problemas a resolver, que comporão, de aí em diante, os diversos capítulos do que se chamou depois o *problema crítico.*

1. **Problema da existência.** — Existe em primeiro lugar o *problema do mundo exterior,* que se vai tornar uma espécie

---

Religião". Mas ao mesmo tempo escreve a MERSENNE (28 de janeiro de 1641, A. T., III, pág. 297) que aquelas "*Meditações sôbre a filosofia primeira nas quais se prova claramente a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem*" são essencialmente destinadas a introduzir a física cartesiana: "E eu vos direi, entre nós, que estas seis Meditações contêm todos os fundamentos da minha Física. Mas, por favor, não se deve dizê-lo, porque os partidários de Aristóteles poriam talvez mais dificuldades na sua aprovação; e espero que aquêles que as lerem se acostumarão com os seus princípios e lhes reconhecerão a verdade sem se darem conta que destroem os de Aristóteles." (Cf. ET. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris, 1930, págs. 174 sg.).

[37] Cf. DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie,* Prefácio: "Assim, tôda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o trono é a física e os ramos que saem dêste tronco são tôdas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber: a medicina, a mecânica e a moral, acho a mais alta e a mais perfeita a moral que, pressupondo um inteiro conhecimento das outras ciências, é o último grau da sabedoria."

[38] *Olympica* era o título de um manuscrito, hoje perdido, de DESCARTES. BAILLET resumiu-o na sua *Vie de monsieur des Cartes* (1691) e citou-lhe as primeiras linhas: "X Novembris 1619, cum plenus forem Enthusiasmo, et mirabilis Scientiae fundamenta reperirem..." À margem dêste texto, havia também: "XI Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis."

de quebra-cabeças filosófico. Se o ato de conhecer atinge apenas direta e imediatamente o pensamento, *trata-se de saber se existem verdadeiramente, fora do pensamento, coisas que correspondam a nossas idéias.* Em outras palavras, onde se assinala bem o absurdo dêste pseudoproblema, gerado por um êrro inicial (nominalismo) a respeito da naturêza do conhecer: trata-se de descobrir pelo pensamento e no pensamento um universo exterior ao pensamento. [39]

2. **Problema da ordem.** — **O idealismo terá** igualmente que resolver um problema que os séculos XVII e XVIII chamaram de *o problema da comunicação das substâncias (II, 640-642).* A questão da união da alma e do corpo não é senão um ângulo particular dêste problema. Em seu aspecto geral, o problema consiste em saber *como as "coisas" podem atuar umas sôbre as outras e como elas podem formar entre si todos naturais, sistemas, compor uma ordem estável.*

Êste problema é a prova crucial do nominalismo. A exclusão das noções e das realidades metafísicas — essências, naturezas, formas e substâncias — não deixa subsistir diante do pensamento senão as coisas singulares, entre as quais a única distinção inteligível é a distinção real maior (que implica separabilidade: *I, 48).* Daí a fórmula tão nítida de NICOLAU D'AUTRECOURT, retomada por todos os pensadores empiristas e nominalistas: "Quod quaecumque distinguuntur, summe distinguuntur." Que é exatamente o ponto-de-vista de DESCARTES: tôda distinção fundamentada implica, diz êle, subsistência e separabilidade das coisas distintas; inversamente, cada vez que é impossível conceber duas coisas como subsistindo ou sendo capazes de subsistir uma sem a outra, estas coisas não são realmente distintas. (Cf. *Principes de la Philosophie,* 1a. Parte, cap. LX-LXII.) Por isso afirma DESCARTES que tôda a substância da alma consiste apenas no pensamento e que tôda a substância do corpo consiste apenas na extensão. De uma maneira mais geral ainda, conclui-se desta doutrina que os aspectos das coisas (isto é, os graus do ser) impossíveis de identificar entre si tornam-se outras tantas coisas distintas e sua unidade constitui um mistério impenetrável. Vemos assim que, rejeitando os sêres metafísicos, o

---

[39] Cf. BOUTROUX *(Revue de Métaphysique,* maio 1894): "O problema central da metafísica cartesiana é a passagem do pensamento à existência. Só o pensamento é indissolùvelmente inerente a ela; como pois, com que direito, em que sentido podemos afirmar as existências? (...). A existência que, para os antigos, era uma coisa determinada e percebida que só competia analisar, é aqui um objeto distante que temos que atingir, se é que é possível atingi-lo."

empirismo e o nominalismo rompem os laços secretos das coisas e tornam ininteligível a unidade complexa do ser singular, que é para êles, entretanto, o único objeto do conhecimento.

Daí conclui-se, como já mostramos em Psicologia *(II, 643)*, que a união da alma e do corpo (considerados, segundo a doutrina precedente, como duas substâncias completas: pensamento e extensão) é ininteligível no cartesianismo. Ela o era também pela mesma razão para os terministas medievais: OCKAM se via obrigado a admitir que o homem formava *«plura esse partialia»* e era composto de três almas: vegetativa, sensitiva e racional (OCKAM, *Quodlibet*, II, q. 10).

Tal era, pois, o problema de DESCARTES ou, de uma maneira geral, o nominalismo, propõe aos filósofos fenomenistas e idealistas posteriores: explicar, partindo das idéias, os sistemas e os todos orgânicos de que se compõe o universo, ou, em outras palavras tomadas a LACHELIER, *tornar o pensamento real,* fazendo-o se unir, a partir da idéia ou do fenômeno, ao concreto e individual da experiência.

Os idealistas, assim como os fenomenistas, pensaram, às vêzes, poder resolver pelo mecanismo êste problema. É sobretudo a ilusão de DESCARTES que LEIBNIZ criticou tão vivamente.[40] Na realidade, como o demonstrávamos acima,[41] *a organização mecânica dos elementos não é uma solução, mas a forma mesma do problema a resolver.* — Entretanto, se admitirmos que a explicação mecanista seja ao mesmo tempo válida e suficiente, seremos levados a perguntar para que pode ainda servir o «espírito» ou o «pensamento» para fornecer um testemunho do homem: Pois não é uma daquelas «qualidades ocultas» banidas de todo o saber inteligível pelos próprios princípios do cartesianismo? A coisas-máquinas, a animais-máquinas só pode corresponder um «homem-máquina». (Cf. LA METTRIE, *L'Homme-Machine*, Londres, 1751): o pensamento nada mais é que o aspecto consciente das modificações que se produzem na máquina humana *(II, 626-632)*. É assim que o espiritualismo cartesiano (espiritualismo extremado ou angelismo resultante do nominalismo inicial) conduz diretamente ao materialismo.[41]

---

[40] LEIBNIZ (Gerhardt), II, pág. 444: "Si id quod Monadibus superadditur ad faciendam Unionem substantiale esse negas, jam corpus substantia dici non potest; ita enim merum erit aggregatum, et vereor ne in mera phaenomena recidas. Monades enim per se ne situm quidem inter se habent, nempe realem, qui ultra phaenomenorum ordinem porrigatur. Unaquaeque est velut separatus mundus, et hi per phaenomena consentiunt inter se, nullo alio per se commercio nexuque." — Cf. M. BLONDEL, *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnizium*, Paris, 1893. (Reeditado, em 1930, sob o título: *Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz ou l'ébauche d'un réalisme supérieur.)*

[41] É a observação que fazia LACHELIER (LALANDE, *Vocabulaire techn. et crit. de la Philosophie*, I, pág. 793): "Não podemos falar demasiadamente do mal que Descartes causou à filosofia, substituindo com sua doutrina mecânica

50 3. **O problema da verdade.** — É o problema essencial da Crítica. Mas, para resolvê-lo, DESCARTES apenas propõe um "*psicologismo*" insuficiente.[42] Sua ambição não ultrapassa aqui a análise do sujeito pensante ou da "coisa que pensa" e se mantém ainda decididamente empírica. É o que observa HUSSERL em suas *Méditations cartésiennes* (Paris, 1931, págs. 20 sg.), contestando que a "redução eidética" do *Cogito* conduza realmente a um princípio primeiro irredutível e tachando esta redução de simples concessão ao empirismo. De fato, o movimento da especulação consistirá, não em seguir o caminho aberto por DESCARTES, mas em retornar a uma forma de reflexão que bem podemos chamar *transcendental*, incluída na mais autêntica tradição augustiana e tomista, e consistindo em tentar descobrir, no ato mesmo do pensamento, as leis que governam êste pensamento e fundam (por direito ao menos) seu valor absoluto.

---

da vida a doutrina aristotélica e tomista. O certo é que a sua é, enquanto explicação geral da natureza, e ressalva feita em favor das consciências humanas, verdadeiro e puro materialismo. É verdade que é um materialismo abstrato, e idealista à sua moda, muito diferente do de Epicuro e de Gassendi. Mas não deixa de ser um materialismo, no sentido de que é um mecanismo, e Descartes pode ser considerado, em grande parte, como responsável pelo triunfo do materialismo anônimo do século XVIII."

[42] Chamamos *psicologismo* tôda teoria que pretende relacionar ou de fato relaciona os problemas filosóficos (lógicos, morais, metafísicos) a problemas psicológicos e, por isto mesmo, relaciona em todos os campos de pesquisa o direito ao fato (a essência universal a imagens; as normas lógicas à experiência intelectual ou a convenções; o valor a uma apreciação subjetiva, etc.). Discutimos em Lógica *(I, 32, 82)* e em Psicologia *(II, 226-228, 402-404, 426-428, 451-452, 454,* etc.) as formas diversas dêste psicologismo, que nada mais é que uma conseqüência do nominalismo.

CAPÍTULO II

NATUREZA E MÉTODO DO PROBLEMA CRÍTICO

SUMARIO [1]

ART. I. OBJETO DA CRÍTICA. — *O pseudoproblema do mundo exterior.* — Os argumentos idealistas. — Discussão. — Os fatos de relatividade sensorial. — A hipótese do sonho coerente. — As contradições do idealismo. — *O objeto formal da Crítica.* — O valor do conhecimento intelectual. — Os fundamentos da certeza.

ART. II. MÉTODO DA CRÍTICA. — *A reflexão crítica.* — Natureza da reflexão crítica. — Os pressupostos da reflexão crítica. — O ponto-de-partida da Crítica. — O *Cogito* realista. — *A dúvida crítica.* — Natureza da dúvida crítica. — Forma do problema. — A dúvida Cartesiana. — A dúvida hipotética. — Problemática da crítica do conhecimento. — Crítica da inteligência. — Crítica dos processos do conhecimento.

55 A exposição histórica que precede nos ajudará a definir com precisão a natureza e a forma do problema crítico, assim como o método que exige. Vimos, com efeito, que grande número de problemas só são expostos por serem conseqüências de princípios discutíveis ou de postulados errôneos. Êstes problemas não são senão *pseudoproblemas* e, como tais, perfeitamente insolúveis. Não entram no contexto da Crítica, se-

---

1 D. MERCIER, *Critériologie génerale*, 4e éd., Louvain. — G. PICARD, *Le problème critique fondamental*, Paris, 1923. — J. MARÉCHAL, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Paris, 1926. — J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la Connaissence*, Paris, 1929. — M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance, I. Introductions et Première partie*, Paris, 1932. — J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, Paris, 1932, págs. 137-263. R. JOLIVET, *Le Thomisme et la critique de la connaissance*, Paris, 1933. — A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, 1936. — L. NOËL, *Notes d'epistémologie thomiste*, Paris, Louvain, 1925: *Le réalisme immédiat*, Louvain, 1938. — R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936, págs. 453-515. — G. RABEAU, *Le jugement d'existence*, Paris, 1938. — J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Paris, 1946.

não por abuso. Devemos portanto eliminá-los de nossa procura, não em conseqüência de uma decisão *a priori*, mas mostrando de um lado que *êstes pretensos problemas só se apresentam em função de teorias contestáveis ou falsas* e de outro que sua posição mesma é absurda. Esta discussão nos conduzirá a limitar estritamente o objeto da Crítica, que pouco a pouco tinha chegado a se constituir em tôda a filosofia. O primeiro dever da Crítica, porém, é sem dúvida o de se criticar a si mesma.

ART. I. *OBJETO DA CRÍTICA*

56 O problema da existência do mundo exterior constituiu, desde DESCARTES, a essência do problema crítico, enquanto a questão fundamental do valor do conhecimento inteligível se encontrava ao mesmo tempo resolvida sem discussão, na maior parte dos filósofos, pelo postulado nominalista. Eis aí uma inversão da ordem dos problemas que não sòmente falseia gravemente o ponto-de-vista crítico, mas impede de chegar jamais a uma concepção coerente e firme do conhecimento.

§ 1. O PSEUDOPROBLEMA DO MUNDO EXTERIOR

Vimos que êste problema era apresentado como *conseqüência do postulado nominalista e do princípio de imanência, derivado, por sua vez, êle próprio do nominalismo e que afirma que o objeto primeiro e direto do pensamento, é a idéia ou a imagem*. Conclui-se daí imediatamente que a existência das coisas se torna um problema a solucionar.[2]

Não acontece assim na concepção realista do conhecimento, em que a realidade do objeto independente do cognoscente é uma evidência imediata e absoluta, excluindo como tal tôda espécie de dúvida.

Trata-se pois aqui primeira — e essencialmente da natureza do conhecimento intelectual. Podemos entretanto mostrar *ad homimem* que a própria posição do pseudoproblema do mundo exterior é absurda e contraditória.

---

[2] Seria difícil resumir esta dialética mais claramente do que no seguinte texto de BRUNSCHVICG (*La modalité du jugement*, Paris, 1894, pág. 118): "O pensamento é (...) o antípoda do real. A afirmação não implica outra certeza que a do próprio ato de afirmar, o que a isto ultrapassa é objeto de uma dúvida, ao menos possível."

A. **Os argumentos idealistas**

1. **O critério de apoditicidade.** — A dúvida concernente à realidade do mundo exterior se apresenta como baseada em duas espécies de argumentos, tendentes a estabelecer que a existência não é apodìticamente certa, isto é, absolutamente evidente.

Pois do ponto-de-vista crítico, segundo DESCARTES, só deve ser admitido o que está fora de dúvida, seja a coisa mais extravagante, isto é, o que torna absolutamente inconcebível o não-ser (asserção contraditória) do que é dado como certeza evidente. (Cf. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, pág. 13.)

Podemos admitir êste princípio no início, porque está claro que a *Crítica nada deve prejulgar mas, pelo contrário, deve levar a discussão às próprias raízes do conhecimento.* Não obstante, convém observar que a inconcebilidade absoluta da não-existência, que define a evidência apodítica, não deve ser limitada à inconcebilidade *abstrata ou lógica.* Esta não se refere senão às essências puras e por conseguinte vale apenas em relação aos possíveis. Como a Crítica tem por objeto aquilo que é; a *inconcebilidade que servirá de critério será a concernente à experiência, senão estaríamos na ordem lógica e não na ordem real,* sendo esta definida pelo conjunto da experiência (mas aqui sem afirmação de objetividade e de subjetividade).[3]

2. **Forma do Problema.** — Tôda a questão se reduz, pois, a saber *se é possível, sendo a experiência total o que é, formular a hipótese idealista.* Se, com efeito, é simplesmente *possível* formulá-la sem cairmos num absurdo, seremos levados a discutir a realidade de um universo extramental. Pois DESCARTES e os idealistas costumam apresentar aqui duas espécies de razões que são realmente os únicos argumentos com aparência de fundamento.[4] São êles, de um lado, o argumento tirado *dos fatos da relatividade sensorial* (erros e ilu-

---

3 SANTO TOMÁS definiu a evidência apodítica pelas três condições seguintes: "Tres sunt conditiones firmissimi principii: 1.º quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare; 2.º ut non sit conditionale, sed per se notum; 3.º ut non acquiratur per demonstrationem, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum." *(In Metaphis.,* Lib. IV. lect. 6, Cathala, n. 597.)

4 Mostramos mais acima que êstes argumentos não são no contexto da dúvida cartesiana mais que uma espécie de "aparato único" destinado a justificar uma aporia que deriva em primeiro lugar do princípio da imanência e do nominalismo.

sões dos sentidos), — de outro, o argumento de que o conjunto da experiência poderia muito bem ser apenas um *sonho coerente.*[5]

E. HUSSERL (*Méditations cartésiennes*, pág. 15) resume claramente esta argumentação: «A experiência sensível, universal, através da qual o mundo nos é perpètuamente comunicado, não poderia ser considerada, sem mais, como apodítica, isto é, como excluindo de maneira absoluta a possibilidade de duvidar da existência do mundo, quer dizer, a possibilidade da sua não-existência. Uma experiência individual pode perder seu valor e se ver rebaixada a uma simples aparência sensível. Ainda mais, todo o conjunto de experiências, cuja unidade podemos abranger, pode revelar-se como simples aparência e ser apenas um «sonho coerente».

B. Discussão

57 Em virtude do critério de apoditicidade que admitimos, podemos demonstrar que os dois argumentos invocados pelos idealistas são absurdos e por conseguinte que a não-existência do mundo é absolutamente inconcebível.

1. **Os fatos da relatividade sensorial.** — Aqui não é necessário senão nos referirmos aos resultados da psicologia para sabermos se realmente os fenômenos classificados sob os nomes de erros e ilusões dos sentidos ou de alucinações são suscetíveis de nos fazer duvidar da objetividade da percepção.

a) *Imagens e percepção.* Tôda a argumentação cartesiana repousa sôbre êste postulado implícito de que é impossível distinguir uma imagem de uma percepção. Mas, a psicologia, declarando-o falso, defende-se dêste postulado que KANT por sua vez já havia refutado com vigor. *Imaginação e percepção diferem essencialmente de tal modo que não pode haver confusão entre uma consciência puramente imaginativa e uma consciência perceptiva (II, 177-181).*

Psicològicamente é certo que os problemas relativos à exteriorização dos objetos e à sua localização no espaço são destituídos de sentido porque nunca temos, na percepção, necessidade de exteriorizar os objetos que se nos apresentam em conjunto como externos *(II, 151).*

Tôda a argumentação de DESCARTES e dos idealistas depende da ilusão de imanência. A imagem parece estar na consciência, como uma espécie de retrato ou de objeto a observar, o que reduz evidentemente a imaginação à percepção. Em virtude desta redução arbitrária e falsa, somos levados a indagar se, procedendo a imaginação

---

5 DESCARTES, 1ère *Méditation*, § 4. Cf. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n.º 424.

como a percepção, essa não se reduziria à imaginação. *Êste é exatamente o tipo do pseudoproblema.*

b) *Erros e ilusões dos sentidos.* Ainda sôbre êste ponto não toleram, os mais seguros dados da psicologia, a hipótese idealista. Primeiramente, os *"erros dos sentidos" não são de fato senão erros de juízo,* e portanto se referem, não à existência de um objeto independente dos sentidos, mas à natureza dêste objeto. Isto é, tanto mais certo quanto o fato de os sentidos se corrigem uns aos outros, o que implica à evidência a realidade de uma existência exterior aos sentidos, pois, por falta desta existência, os juízos não seriam suscetíveis de nenhuma retificação, mas apareceriam como necessàriamente verdadeiros, uma vez que teriam por objeto sòmente o puro estado subjetivo, o qual é o que é e não pode dar lugar a nenhum êrro. *Por conseguinte, se é possível falar de "erros dos sentidos", é em função da evidência imediata e absoluta da existência de uma realidade que ultrapassa os sentidos,* isto é, aqui, o puro fenômeno subjetivo. — Quanto às "ilusões de percepção" *(II, 158)* poderiam autorizar uma dúvida sôbre a exatidão da percepção dos objetos, nunca, porém, sôbre sua existência.

A hipótese de que o mundo exterior seria o efeito de uma espécie de *alucinação* ("alucinação verdadeira") foi formulada por TAINE, e traduz muito bem o aspecto da concepção idealista. Ora, esta hipótese é absurda, porque, num mundo em que a alucinação seria o estado normal, não se trataria mais de "alucinação" *(II, 149). Psicològicamente falando, os fatos da alucinação, não tem sentido, senão, em função da realidade do universo.*

É esta mesma observação que faz KANT relativamente às dificuldades extraídas dos fatos de relatividade sensorial *(Critique de la Raison Pure,* Analítica transcendental. Refutação do Idealismo, terceira nota): «Tôda representação intuitiva das coisas exteriores, escreve, não encerra necessàriamente a existência destas, porque esta representação bem pode ser simples efeito da imaginação (como acontece nos sonhos ou na loucura).

Mas, mesmo assim, ela só ocorre pela reprodução de antigas percepções exteriores, as quais, como o demonstramos, apenas são possíveis pela realidade de objetos *exteriores.*»

58 c) *A ilusão do intervalo.* A maioria das dificuldades que se apresentam aqui relativamente a sensação, provém do que poderíamos chamar "a ilusão do intervalo" que é uma forma da ilusão de imanência: supomos que entre a sensação como *processus* subjetivo e a percepção do objeto, haja uma espécie de espaço a transpor. Mas a psicologia nos mostrou que não existe nada disto e que *tôda sensação é percepção (II, 130-134).*

Dêste ponto-de-vista, o "eu sou" idealista (isto é, a experiência certa reduzida à pura subjetividade) é impossível, porque tudo o que nos é dado, é imediatamente, "o ser no mundo". É tão impossível separar minha existência da do universo quanto me separar de meu próprio corpo.

Sinto-me existente sentindo "o outro" existir comigo. *O idealismo, que se esforça para reduzir êste sentimento, é a negação mais arbitrária que existe de um imediato do qual não se pode duvidar.*

Êste imediato é tal que nem mesmo devemos dizer que a certeza e a evidência *se referem* a objetos dados na sensação pois isto suporia um *intervalo* entre o ato do sujeito e o próprio objeto. Na realidade, não existe nenhum intervalo: sensação, certeza, evidência, são aqui *dados*, quer dizer, são a mesma coisa, sentida, certa e evidente. A sensação é uma participação imediata, do que habitualmente chamamos sujeito, de uma ambiência da qual nenhuma fronteira o separa, [6] e que não pode rejeitar sem ao mesmo tempo rejeitar-se a si próprio, uma vez que não é mais nada desde que dela se desligue. É por isto que ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS afirmavam que o sentido e o que se sente *(sensus et sensatum)*, e em geral, o cognoscente no ato de conhecer e o conhecido no ato de ser conhecido são uma única e mesma coisa.

59 2. **A hipótese do "sonho coerente".** — Esta hipótese está, a um só tempo, em contradição com a experiência e consigo mesma.

a) *O desmentido da experiência.* Não queremos prejulgar nada mas, ùnicamente nos referirmos, entre as experiências que constituem o nosso universo (e seja qual fôr o sentido destas experiências), *à experiência do sonho.* Ora, analisada fenomenològicamente esta experiência, concluímos *que ela depende por si mesma, de experiências anteriores ao sonho.*

Por outro lado, um "sonho coerente" se revela como impossibilidade, e isto, não em virtude de qualquer noção *a priori* do sonho ou de um preconceito, mas em virtude da própria "experiência", que, ùnicamente, pode aqui servir de critério, — uma vez que nossa experiência do sonho é, em oposição a da véspera, uma *experiência de incoerência.* — Enfim, o sonho, tal como se apresenta na experiência, exclui absolutamente a reflexão sôbre o sonho, porque no sonho a consciência está

---

[6] G. MARCEL, *Rev. de Mét. et de Mor.*, avril-juin 1925, pág. 176.

presa ao jôgo de imagens e qualquer reflexão sôbre êste jôgo equivale à supressão do sonho.[7]

Pelo contrário, a consciência reflexiva confirma a percepção. Consciência perceptiva e consciência onírica são portanto radicalmente diferentes.[8] De tudo isto, conclui-se que, se o universo fôsse um sonho coerente, êste sonho tornar-se-ia tão "real" que a própria idéia de sonho nos seria absolutamente estranha. *A hipótese de uma experiência reduzida inteiramente ao sonho coerente suprimiria até a possibilidade do idealismo.* Num tal universo, DESCARTES jamais teria existido.

A hipótese do sonho coerente é portanto inconcebível, se levarmos em conta o conjunto da experiência.

Só se a pode formular e só pode ser aceita por um artifício do qual, a argumentação de DESCARTES como de HUSSERL, fornecem exemplos típicos.

Quando aceitamos converter hipotèticamente tôda a experiência a um sonho coerente, esta hipótese não se refere a *nossa* experiência, mas a um pensamento possível, que só pensaria um universo imanente; isto é, substituímos inconscientemente o problema de saber o que é concebível ou inconcebível *em relação a nós*, pelo problema do concebível ou do inconcebível *em si*. Podemos com efeito, perguntar-nos como um tal pensamento poderia ser submetido à evidência invencível da existência de um mundo exterior a nós mesmos. Êste problema conduz o idealismo à realidade. Mas, antes mesmo de encontrar êste problema, a hipótese, *como tal*, do "universo-sonho-coerente" encerra uma contradição interna que obriga a afas-

---

[7] J.-P. SARTRE (*L'Imaginaire*, Paris, 1940, pág. 206) observa, com justa razão, que a argumentação de DESCARTES encerra um sofisma certo. ("Vejo claramente que não há indícios certos pelos quais possamos distinguir claramente a vigília do sono", *Primeira Meditação*, § 4): "Há um têrmo da comparação estabelecida por Descartes que posso fàcilmente atingir: é a consciência que vela e que percebe. Posso, a cada instante, fazer dela o objeto de uma consciência reflexiva que me esclarecerá com certeza à respeito da sua estrutura. Esta consciência reflexiva me dá imediatamente um conhecimento precioso: é possível que, no sonho, eu imagine que percebo. Cada um pode tentar um instante, fingir que sonha, que êste livro que lê é um livro sonhado, verá, imediatamente, sem poder duvidar, que esta ficção é absurda. E, para falar a verdade, sua incongruência não é menor que a da proposição: talvez eu não exista, proposição que justamente para Descartes, é verdadeiramente impensável."

[8] A mesma observação pode ser feita do ponto-de-vista dos "objetos". Um "mundo irreal", anota J.-P. SARTRE (*O Imaginário*, pág. 171), é psicològicamente uma expressão desprovida de sentido. O mundo é um todo orgânico, "no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria idéia de mundo implica para seus objetos a seguinte dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com o meio. É por isto que não existe o mundo irreal, porque nenhum objeto irreal preenche esta dupla condição."

tá-la como absolutamente inconcebível: *"universo-sonho-coerente" é uma noção do tipo "círculo quadrado", porque num universo de sonho, a própria idéia de sonho seria impossível.*

60 b) *A ilusão do Ego puro.* Os idealistas, uma vez encerrados na pura subjetividade, devem explicar como o sujeito pensante ou o puro eu contém o universo em seu pensamento, sob forma de idéias ou imagens. Veremos a que artifícios foram constrangidos os filósofos idealistas para explicar êste universo imanente. De fato, êles não explicam nada mas, impossibilitados de gerar o universo, aceitam-no como um dado, o que os reconduz (mas de má-fé) à posição realista.

A «má-fé» é evidente no processus cartesiano, pois a própria forma da dúvida metódica prova que DESCARTES só introduz esta dúvida paradoxal sôbre a realidade do mundo (a de seu próprio corpo que faz parte do mundo) após a decisão prévia (imposta pelo nominalismo) de partir do pensamento puro, e com o fito de justificar a escolha dêste método *(48)*. De fato, o que significa neste contexto o apêlo à veracidade divina, transformando o idealismo inicial em realismo de intenção, senão que o realismo é uma evidência imediata e que discuti-lo representa apenas um pseudoproblema? Se o método idealista (isto é, partindo do pensamento que apenas atinge imediatamente a si mesmo) era impôsto pela realidade mesma das condições do conhecer, como poderíamos experimentar a necessidade de procurar uma garantia extrínseca para nossas afirmações «subjetivas», das quais não sòmente a ilusão seria evidente mas a própria existência seria inconcebível?

Assim, a *evidência da existência do mundo é realmente apodítica, no sentido de que sua não-existência é, para mim, absolutamente inconcebível.* [9] A "epoché" ou a colocação entre parêntesis do mundo objetivo, se pudesse ser realizada, colocar-me-ia diante do puro nada de um pensamento vazio, impotente de pensar-se a si mesmo. Assim, pretender que, "em relação à realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita não detenha senão a si mesmo enquanto *ego puro (e suas cogitações)*, como indubitàvelmente existindo, e não podendo ser êle mesmo suprimido, se êste mundo não existisse" (HUSSERL, loc. cit., pág. 18), [10] — é provar o mais autêntico

---

[9] Nas páginas seguintes colocamo-nos, sem deixar o ponto-de-vista cartesiano, no ponto-de-vista dito *fenomenológico*, proposto por HUSSERL nas suas *Meditações cartesianas.* Adiante, teremos oportunidade de estudar a Fenomenologia em si mesma. Aqui encaramos a *épokhé* (ou a colocação entre parêntesis) husserliana, tal aliás como HUSSERL a apresenta, apenas como uma forma mais radical da dúvida cartesiana.

[10] É exatamente o sentido da observação de DESCARTES de que posso fingir que o mundo não tem realidade existencial e mesmo de que não possuo corpo mas não de que eu, que me penso e penso o mundo *(Cogito)*, não existo.

círculo vicioso, visto como o *ego puro* (ou *Cogito)* só é realmente possível em função da experiência total de nossa consciência e porque esta consciência implica absolutamente a realidade existencial do mundo. De fato, o eu não se propõe a si mesmo senão por um objeto diferente de si [11] e por conseguinte as *cogitationes,* admitidas com o *ego puro* são necessàriamente a expressão de realidade existenciais exteriores ao eu.

Podemos retorquir que o eu, abstraído de suas *cogitationes*, conservaria sua posição absoluta. Mas isto de nada altera nossas observações, porque o eu, dêste ponto-de-vista, não poderia ser proposto, afirmado ou conhecido senão por um pensamento diferente daquele do mesmo eu, o qual por isto mesmo não seria mais um sujeito (um «por si») mas um objeto o que equivale ainda a constituir um universo independente do pensamento como condição do pensamento.

61 3. **As contradições do idealismo**

a) *A existência é dada na própria dúvida.* O idealismo não se pode propor sem se negar a si mesmo, exatamente como o ceticismo não se pode afirmar sem se suprimir ao mesmo tempo. Com efeito, *a dúvida sôbre a realidade existencial do universo implica, esta própria existência, de maneira tão evidente que, a própria dúvida seria rigorosamente impossível, se êste universo não tivesse sido dado de início.* É um outro aspecto da aporia do sonho. Eu só posso supor, dizíamos, que o estado de vigília seja apenas um estado de sonho, porque distingo desde já o estado de sonho do estado de vigília. Da mesma maneira, não posso fingir que o mundo exterior não existe só porque possuo de antemão, com evidência irresistível, a oposição entre o mundo de imagens e o mundo de objetos.

Na hipótese de que o mundo exterior não existisse e onde tudo se reduzisse a um universo imanente (encerrando a ilu-

---

11 É o que admitem ao mesmo tempo ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS e KANT *(Crítica da razão pura.* Analytique transcendantale. Refutation de l'idealisme 3ème remarque. *De um modo geral,* a experiência interna só é possível pela experiência externa. Quanto a saber se tal ou tal pretensa experiência seria simples imaginação, é o que descobrimos por meio de nossas determinações particulares e com o auxílio da sua concordância com os critérios de qualquer experiência real.") Quanto à causa disto, é diz SANTO TOMÁS, que a inteligência, antes de conhecer, é pura potência: "Intellectus humanus est in potentia respectu intelligibilim, et in principio est sicuo tabula rasa in qua nihil scriptum." (Iª, q. 79, art. 2.) Para que o pensamento seja acessível a si mesmo, é preciso que a inteligência tenha sido prèviamente informada (isto é elevada à inteligibilidade atual) por um objeto que não êle mesmo: "Intellectus humanus se habet in genere rarum intelligibilium ut ens in potentia tantum. Unde in seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu." (Iª, q. 87, art. 1.)

são de exterioridade e de existencialidade), a "epoché" seria impossível e inconcebível. A ilusão seria absoluta, irredutível, e definitiva.

b) *O paralogismo idealista.* Tôda a argumentação idealista parece fundada num paralogismo do tipo seguinte. Uma vez que "a existência natural do mundo — do mundo do qual posso falar — pressupõe, como que uma existência anterior a êle mesmo, a do *ego* puro e de suas cogitaciones", deduz-se que o "domínio da existência natural possui apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental", isto é, o domínio do *ego* e das *cogitationes* (HUSSERL, loc. cit. pág. 18). — Nada, porém, é mais certo: o mundo não existe *para mim* senão pensado por mim e, como tal, é posterior ao eu e ao pensamento, que o condicionam enquanto universo *pensado.* Mas isto, que é evidente, não está em jôgo. Trata-se com efeito, de outra coisa, a saber, de determinar, não o que é condição do pensamento do *universo,* mas o que é condição absoluta do *pensamento* mesmo, isto é, da posição do eu por si, com o sistema de suas *cogitationes.* Mas, dêste ponto-de-vista temos que inverter a fórmula de HUSSERL e do idealismo e dizer que o *ego puro e suas cogitaciones pressupõem a existência natural do mundo, porque sem ela, como vimos acima, não haveria nem cogitaciones nem eu consciente de si.* [12]

São estas mesmas observações que teremos de opor à dialética que quer basear tudo no «primado do pensamento» e que ED. LE ROY desenvolveu da seguinte maneira. Primeiro diz êle, é impossível pensar, seja a que título ou grau, «*um fora, um para além*» do pensamento: uma asserção qualquer, seja da intenção ou de tendência negadora, pressupõe, entretanto, sempre o pensamento (...). Um segundo fato, vizinho do primeiro, luminoso como êste, de evidência imediata logo que lançamos o olhar, é que o pensamento é essencialmente algo que não pode ser gerado (...). Assim, portanto, o pensamento se revela radicalmente indedutível e inconstrutível, tôda experiência de dedução ou de construção, supondo-o de antemão presente e atuante (...). Eis como se demonstra o que chamo *exigência idealista.* É o princípio de tôda metafísica». *(L'exigence idéaliste et le fait de l'Evolution,* Paris, 1927, págs. X-XII.)

---

[12] Cf. as observações seguintes de VON RINTELEN, na *La Phénomenologie,* Paris, 1933, pág. 47. "Admito de boa vontade que, ao contrário do formalismo kantiano, com seu modo de tudo deduzir dos únicos princípios do "sujeito universal", a nova fenomenologia ensinou-nos a deixar falar o próprio objeto. Mas (...) como é possível então que HUSSERL não tenha sido levado ao mesmo tempo a empreender uma volta ao real?" Êste objeto, que, em razão de seu conteúdo, não saberíamos puramente deduzir ùnicamente das condições do sujeito, o que é então que nô-lo dá se êle não está na existência? HUSSERL, pondo a existência entre parêntesis, (se proíbe) de abordar a questão última que deve decidir tudo".

Assim é de fato o Pensamento o último ponto de regressão possível. O pensamento envolve, portanto, tudo e tudo deve diante dêle se justificar, enquanto êle só se justifica diante de si mesmo. Tôda esta dialética provém de uma ilusão fácil de esclarecer. Ela consiste em considerar o ser como uma determinação do pensamento. *Ora, é pelo contrário, o pensamento que se revela como uma determinação do ser: Cogito* significa «eu penso», [13] isto é, que o pensamento qualifica o ser e é uma determinação do ser.

Senão, sendo o próprio ser a idéia, não haveria mais ser da idéia, quer dizer, não haveria pensamento porque não haveria absolutamente mais ser. O ser, falando de modo absoluto, é então anterior ao pensamento. [14]

§ 2. O OBJETO FORMAL DA CRÍTICA

62 **1. O valor do conhecimento intelectual. — Estamos** agora capacitados a definir exatamente o objeto formal da Crítica, isto é, os problemas reais que ela deve resolver. Êstes problemas se resumem essencialmente na *determinação do valor do conhecimento intelectual.* Uma vez que a evidência primeira e absoluta, espontaneamente vivida pela inteligência, é a apreensão do ser e da realidade, trata-se, na Crítica, de tomar posição reflexivamente em relação a tudo que implica e significa esta evidência fundamental, isto é, *determinar sob que condições e em que medida o pensamento está conforme ao ser, evidentemente existente, que é seu objeto primeiro e próprio.*

O paradoxo do idealismo é de ser (provàvelmente) uma «filosofia do sujeito» e de ter apenas uma psicologia indigente. «Filosofias» do «ser», como as de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS, encerram ao contrário uma psicologia do conhecer rica de profundas e numerosas análises. Semelhante observação faz N. HARTMANN (*Zum Probleme der Realitätsgegebenheit,* «KANT-GESELLSCHAFT», HEFT 2, pág. 9, 1931) : no idealismo, «esquecemo-nos do essencial, que é a relação com a coisa (das Seiende) para a qual vale o conhecimento. Tanto que na posição do problema (crítico) perdemos de vista o fenômeno do conhecer. Daí, derivar a singular situação pela qual, são justamente as teorias que mais falam do conhecimento, as que ignoram absolutamente o verdadeiro problema do conhecimento.

---

[13] É o que DESCARTES reconheceu implìcitamente ao evitar apresentar o *Cogito* como um silogismo até mesmo por uma interferência imediata (*Principes de la Philosophie,* I, 7; — *Réponses aux instances de Gasendi,* § 6, Adam et Tannery, IX, 205).

[14] Cf. L. LAVELLE, *La Présences totale,* págs. 40-41: "O ser não pode em nenhum grau ser considerado como um modo de pensamento, pois que o próprio pensamento deve de antemão ser definido como um modo do ser. Imaginamos muitas vêzes que o pensamento, propondo-se, propõe o caráter subjetivo de tudo que pode ser: mas, para se propor, é preciso que primeiramente êle proponha sua existência, isto é, a *objetividade de sua própria subjetividade.*"

2. **Os fundamentos da certeza.** — A determinação do valor do conhecimento intelectual só se pode fazer à base de uma análise psicológica dos processos do conhecimento, a fim de definir (o que é o aspecto pròpriamente crítico da questão) *quais são as causas, objetivas e subjetivas, da certeza.*

Assim, com efeito, estaremos capacitados, a precisar qual é a relação do pensamento com o ser, quer dizer ao mesmo tempo como o ser se torna presente no pensamento e como o pensamento se insere nas complexidades do ser — e pelo mesmo confirma de alguma maneira a prova da certeza fundamental de que a inteligência é medida pelo ser.

Vemos assim que a Crítica realiza uma dupla diligência que se desenvolve entre o que poderíamos chamar os dois pólos do conhecimento, a saber o espírito no ato de conhecer e o objeto conhecido. Duplo movimento que volve cada vez a uma das fontes de conhecimento, a fim de desvendar ao mesmo tempo sua natureza e sua relação com o outro têrmo. A Crítica é, portanto, ao mesmo tempo, uma crítica do espírito e uma crítica da ciência. Tal é pelo menos o plano que lhe assinala SANTO TOMÁS *(De Veritate,* q. 3, art. 2, ad 2m): «In cognitions est duo considerare, scilicet ipsam naturam cognitionis, et haec sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est (...) et determinationem cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem especiei ad rem ipsam».

ART. II. *MÉTODO DA CRÍTICA*

63 O método que é impôsto pela forma mesma do problema crítico não poderá consistir, por definição, uma vez que se trata aqui de julgar o conhecimento, senão numa *reflexão* da inteligência sôbre si mesma, visando a determinar sua natureza essencial e o valor de suas operações. Poderíamos, com maior precisão ainda, dizer, servindo-nos dos mesmos têrmos que SANTO TOMÁS *(De Veritate,* q. 3, art. 2, ad 2m), que a *Crítica é uma reflexão sôbre a espécie inteligível ou o conceito, para definir, por um lado, sua relação com a inteligência da qual procede, e por outro, sua relação com a própria coisa que exprime sob forma imaterial e universal.* — Esta reflexão crítica, para ser válida não deve evidentemente admitir em seu ponto-de-partida nenhum preconceito, quer dizer, estar condicionada por uma dúvida inicial, abrangendo tudo o que na ordem do conhecimento, é suscetível de ser discutido.

§ 1. A REFLEXÃO CRÍTICA

64 1. **Natureza da reflexão crítica.** — A crítica do conhecimento supõe evidentemente o fato do conhecimento; *o juízo da faculdade de conhecer supõe o prévio exercício desta fa-*

culdade. Seria absurdo pretender (como fizeram os modernos em continuação a DESCARTES e KANT) que a reflexão crítica pudesse constituir absolutamente a primeira investigação de tôda a filosofia. Como pedir ao conhecimento que trace *a priori* seus próprios limites e presida assim a um inquérito que deveria ser transcendente à ordem do conhecer? [15] Na realidade, *as condições e os limites de conhecimento só se podem descobrir por uma volta da inteligência sôbre suas operações em seu exercício a um tempo, espontâneo, científico e filosófico.*

Devemos, portanto, distinguir esta reflexão *expontânea* da inteligência (ou reflexão *in actu exercito)* sôbre sua atividade, reflexão que está contida em qualquer juízo *(I, 60)* e forma um todo com êle *(II, 450, 461)*.

Pelo fato da inteligência se pronunciar sôbre aquilo que é, ela capta e afirma sua própria conformidade com aquilo que é: aí está a essência do juízo. [16] *A reflexão crítica (in actu signato) constitui um ato nôvo que é uma volta explícita da inteligência sôbre seu ato e termina num conceito nôvo.* Esta reflexão se distingue formalmente daquela implícita, que constitui o juízo. [17]

É por isto que não podemos definir simplesmente a Crítica como «a revisão de nossas adesões espontâneas» (D. MERCIER, *Criteriologia*, 5.ª ed. (1906), pág. 86). Esta revisão das adesões espontâneas é o próprio objeto de tôda a filosofia. Isto significa seguramente que a constituição da filosofia supõe uma crítica, ao menos implícita, continuamente em ação; além do mais a Crítica enquanto reflexão expressa *(in actu signato)* sôbre a inteligência e suas operações, tem outro objeto formal que não a revisão das adesões espontâneas: ela visa a julgar, de algum modo, esta revisão mesma, para erigi-la em direito, pela justificação explícita dos processos que realiza. (Cf. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, Paris, 1929, pág. 445.)

---

15 HEGEL (*Logique*, trad. Vera, t. I, pág. 193) observava que "todo conhecimento não se pode fazer senão conhecendo e, dirigir suas buscas sôbre êste pretenso instrumento do conhecimento, nada mais é que conhecer. Mas, acrescenta HEGEL, querer conhecer antes de conhecer é tão absurdo quanto a sábia precaução dêste escolástico que queria aprender a nadar antes de se jogar nágua."

16 Cf. SANTO TOMÁS, *in Perihermeneias*, I, lect. 3: "Cognoscere autem praedictam habitudinem (isto é, sua conformação com o que é) nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere; et ideo intellectum non cognoscit veritatem nisi componendo et dividendo per suum judicium."

17 Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, I, art. 9: "Veritas est in intellectu (...) sicut consequence actum intellectus et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est, Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem."

65 2. **Os pressupostos da reflexão crítica.** — A reflexão crítica por supor o fato do conhecimento, quer dizer, por não ser e não poder ser senão um ato segundo, implica com evidência o *conhecimento prévio* (dado na reflexão vivida, *in actu exercito*, da atividade judicativa), *da natureza da inteligência ou de sua finalidade natural, que é estar conforme com o que é do ato de julgar, como atividade própria da inteligência, e da faculdade da qual procede êste ato, da natureza do habitus*, que é o princípio imediato do ato de conhecer, — *da existência da alma* enquanto princípio radical ou sujeito da atividade intelectual, — enfim *da existência (real ou possível)* do objeto ao qual se refere o juízo.

3. **O ponto-de-partida da Crítica.** — Vemos por isto como é arbitrário e irreal o ponto-de-vista cartesiano e idealista, que pretende tomar como ponto-de-partida absoluto da Crítica, um *Cogito* levado à pura afirmação de um pensamento que se pensa a si mesmo. *De fato, o ponto-de-partida da Crítica será, se quisermos, um Cogito, isto é, uma reflexão sôbre o pensamento real*, a saber, sôbre um pensamento que não conhece, senão medindo-se a si mesmo sôbre o ser, e que não se conhece verdadeiro, senão conhecendo-se conforme àquilo que é, — o que implica ao mesmo tempo a irrecusável evidência do princípio de identidade como lei universal do pensamento em conformidade com o ser, o qual é necessàriamente o que é *(II, 484)*.

O ofício próprio da crítica consistirá em aplicar a reflexão da inteligência expressamente sôbre êstes dados primeiros (isto é, *lògicamente* primeiros, enquanto envolvidos em qualquer exercício do pensamento), para os julgar e justificar com referência à suas condições absolutas.

66 4. **O cogito realista.**

a) *Ego cogito ens.* Objetamos algumas vêzes contra êste método reflexivo que só poderia conduzir ao idealismo. (E. GILSON, *Réalisme thomiste et crtique de la connaissance*, Paris, 1939, pág. 49.) Mas esta objeção erra quando reduz tôda reflexão sôbre o pensamento ao tipo de reflexão definida pelo *Cogito* cartesiano. Ora, não é o considerar o pensamento que conduz ao idealismo, mas o afirmar *a priori* (como fazem os idealistas) que no pensamento apenas existe o pensamento. Na realidade, tôda reflexão, crítica, em qualquer que seja a doutrina, parte necessàriamente de um *Cogito*, como SANTO TOMÁS o observa implìcitamente quando diz que a justificação do conhecer consiste na crítica da *espécie*. *O pro-*

blema crítico sendo essencialmente o da relação com o ser, é, no próprio pensamento, no ponto em que o ser e o pensamento se unem, que a Crítica situará seu ponto-de-partida. [18] Devemos então partir do *Cogito*, mas do *Cogito* real, isto é, não devemos procurar provar, partindo do puro pensamento, a realidade absoluta do ser presente ao pensamento: esta realidade, vimos acima, se encontra de maneira absolutamente evidente além da dúvida, uma vez que a própria dúvida a supõe. *Trata-se de algo bem diferente*, isto é, *de encontrar, no pensamento com o qual penso o ser e me penso (a mim mesmo) pensando o ser, as razões em que se baseiam minhas afirmações sôbre o ser e justificam que elas sejam, o que são.*

b) *Cogito ou Cognosco?* GILSON concorda implìcitamente com isto quando admite que a reflexão da inteligência deverá ter como objeto um *Cognosco* (e não um *Cogito* de tipo idealista), que é exatamente o que dizemos aqui. (Cf. também nosso estudo sôbre *Le Thomiste et la Critique de la connaissance*, págs. 19-28, 91-110, 135-143.) A reflexão sôbre o *Cogito*, tal como a compreendemos, só pode ser, para nós também, «uma análise reflexiva das condições totais do conhecimento, que considera como dado, tudo o que é de fato dado, tanto no objeto como no sujeito». (GILSON, loc. cit., pág. 90, n.º 1.) A disputa em tôrno do *Cogito* se reduziria então a uma questão de palavras. — Quanto a dizer, como GILSON que, partir do *Cognosco* (ou do que chamamos o «*Cogito real*»), significaria «a exclusão rigorosa de qualquer crítica do conhecimento», é ainda uma questão de palavras porque se é com efeito a exclusão absoluta de tôda crítica do tipo idealista, que procura reencontrar o ser, provàvelmente, a partir do puro pensamento, — é expressamente a própria forma de uma Crítica do tipo tomista, na qual o realismo não é nem pode ser discutido, mas, onde se trata essencialmente de retornar sôbre o ato da inteligência para definir sua legitimidade e seu valor. [19]

Concluamos, então, que o Cogito não pode significar senão o ato de conhecer que conhecemos, de conhecer-se cognoscente e conhecendo o ser e por conseguinte que a Crítica *não poderá ser senão uma reflexão sôbre o conhecimento atual, para fundar sua legitimidade, e definir ao mesmo tempo seus modos, seus limites, suas condições absolutas e sua finalidade última.*

---

[18] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. I, art. 9, in c.: "Quod judicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur (...) ab intellectu secundum quod intellectus reflectut supra actum suum."

[19] Podemos, entretanto, anotar uma diferença entre o *Cognosco* e o *Cogito*. É que o *Cognosco* poderia também servir de ponto-de-partida para tôda a filosofia, porque não implica necessàriamente a reflexão sôbre a atividade cognitiva. Logo, se a Crítica é expressamente reflexiva, o *Cogito* estará sem dúvida mais apto a significar não sòmente que conhecemos o ser, mas ainda que nos conhecemos e julgamos como alguém que se conhece e conhece o ser.

§ 2. A DÚVIDA CRÍTICA

67 Dissemos que a Crítica, para ser sincera, nada devia pressupor de tudo o que pode ser discutido. Como, por outro lado, é o próprio valor do conhecimento intelectual que aqui está em jôgo, deduzimos que a dúvida crítica deverá necessàriamente ter um alcance universal. É isto o que afirmam ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS, quando apresentam como condição para a Crítica uma "universalis dubitatio de veritate".[20] *Como conciliar esta universalidade necessária da dúvida com a impossibilidade que reconhecemos de realmente discutir as evidências imediatas dadas no exercício direto do conhecimento?* Tal é exatamente o problema da dúvida crítica.

A. A natureza da dúvida crítica

1. **A forma do problema.** — O problema pode ser resumido no seguinte dilema: *ou a dúvida deve ser universal e, neste caso, não pode ser real ou deve ser real, mas não pode ser universal.* O dilema é rigoroso, isto é: deveremos optar por um ou outro têrmo da alternativa.

Com efeito, se escolhermos uma dúvida real, necessàriamente teremos que excluir as evidências imediatas. Em primeiro lugar, uma evidência imediata e apodítica nunca se põe realmente em dúvida, porque é absolutamente impossível. Nenhum artifício, nenhum esfôrço, nenhuma hipérbole (como se exprime DESCARTES) dá a possibilidade de duvidar da evidência. — Depois o simples fato de pretender submeter a evidência imediata a uma dúvida real constitui uma emprêsa contraditória em si mesmo e que arruinaria de antemão qualquer tentativa de chegar à certeza.

68 2. **A dúvida cartesiana.** — Sabemos que a dúvida cartesiana, que pretende ao mesmo tempo ser real e universal, tem como finalidade descobrir uma verdade absolutamente

---

[20] ARISTÓTELES, *Metephys.*, III (B), c. 1. — SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, III, lec. 1: "Aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia *(Metaphisica)* sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur."

Quanto ao próprio princípio da dúvida, SANTO TOMÁS o justifica, antes de ARISTÓTELES, no mesmo *lectio* (Cathala 339-342): "Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, portet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas (...). Illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant."

evidente. Mas, como poderia aí chegar do momento que admite que verdades *evidentes*, espontâneamente admitidas antes da dúvida, *por causa mesmo de sua evidência*, pudessem ser simples erros?

Antes como depois, é sempre a mesma faculdade que conhece: se pôde errar gravemente antes, que garantia temos de que não se enganará depois? *Se a evidência não tem valor antes da dúvida, como valerá durante ou após?*

A Crítica assim compreendida, torna-se um empreendimento absurdo, uma vez que consiste em recusar e arruinar de antemão o critério que deve servir para, indubitàvelmente, estabelecer a verdade, isto é, a evidência imediata.

Era isto o que GASSENDI objetava justamente a DESCARTES, em suas *Obections contre la Cinquième Méditation*, § 96. Como, dizia êle, admitir a validade da demonstração da existência de Deus e a veracidade divina, quando de antemão se admitiu que era possível dúvidar da verdade das demonstrações geométricas «que são de tal evidência e certeza que, sem esperar nossa deliberação, nos arrancam, por si mesmas, o consentimento». A demonstração da existência de Deus é, comparativamente menos certa, como prova o fato «de que muitos há que põem em dúvida a existência de Deus, a criação do mundo, uma porção de outras coisas que se dizem de Deus»... Ainda mais, do ponto-de-vista cartesiano, a certeza de que em todo triângulo retângulo o quadrado da base é igual aos quadrados dos lados depende ela própria da certeza de que há um Deus que não nos *engana*, etc. Estamos em pleno círculo vicioso, uma vez que as demonstrações matemáticas se apóiam sôbre o *princípio* das idéias claras e distintas, que serve para provar Deus, o qual garante o valor e a certeza das idéias claras e distintas!

De fato a dúvida cartesiana é ao mesmo tempo demasiadamente ampla (enquanto *realidade)* e indevidamente restrita (enquanto *dúvida)*.

a) *A dúvida cartesiana é muito extensa.* Que razão, invocar de antemão, para levar em consideração "as mais extravagantes suposições dos céticos"? Sem dúvida, uma vez que são formuladas, devem ser refutadas. Mas não é a melhor maneira de o fazer, consentir provisòriamente em tê-las por legítimas, quando é claro que se chocam com a evidência imediata. Contra elas, só valeria, como o demonstram ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS, a refutação pelo absurdo, que, no fundo, é apenas um apêlo indireto à evidência imediata. Dêste ponto-de-vista, *a dúvida cartesiana ultrapassa os limites do domínio onde há realmente problema, quer dizer, matéria para uma dúvida metódica real.* [21]

---

[21] G. BACHELARD escreve excelentemente (*Le Rationalisme appliqué*, Paris, 1949, pág. 51), a respeito da busca científica (mas isto vale da mesma maneira para a busca filosófica): "A dúvida universal pulverisaria ime-

Podemos aliás demonstrar concretamente quão injustificados e injustificáveis são as razões de duvidar formuladas por DESCARTES. Estas razões se referem à realidade de um universo independente do pensamento (e à realidade de meu próprio corpo), — às verdades matemáticas, — à veracidade, radical da inteligência (hipótese do gênio maligno). — Mostramos acima que era absolutamente impossível duvidar realmente da *existência do universo* (hipótese do universo-sonho-coerente). Quanto à dúvida sôbre *a realidade de meu próprio corpo*, não é, ela mesma, senão uma ficção resultante da ilusão pela qual reduzo o corpo, para pensá-lo, à idéia do corpo *(II, 64)*, isto é, a um objeto, neste caso que me é dado, na totalidade concreta da experiência, como sujeito.

Podemos, por outro lado, duvidar realmente das *verdades matemáticas* mesmo «as mais simples», por exemplo, que 2 e 2 são quatro? Para isto seria necessário poder duvidar do próprio princípio de identidade, isto é, admitir como o supõe DESCARTES que um «gênio maligno, não menos astucioso e enganador quão poderoso, empregou tôda sua indústria em me enganar», hipótese que expressamente põe em jôgo o critério da evidência imediata. Ora, neste caso, acabou-se definitivamente tôda certeza, uma vez que qualquer demonstração não pode ser feita senão em função da evidência do princípio de identidade. Mesmo se se admite que a certeza do «eu pensante» resiste a tôdas estas razões de dúvida, será impossível ir mais longe. O progresso para a certeza estará bloqueado desde o comêço.

É o que assinala com razão, K. JASPERS *(Descartes et la philosophie*, trad. francesa, Paris, 1938, pág. 15): «A certeza primeira é pois de tal natureza que DESCARTES, graças a ela, *encalha*, por assim dizer, num banco de areia.

Ela não lhe pode servir de ponto-de-partida para deduzir outra com a mesma indiscutível evidência. Certamente, êle encontrou uma base, mas esta, não lhe permite avançar nem parar» — DESCARTES pensa sair das dificuldades pelo princípio das idéias claras e distintas como fundamento de tôda certeza. Mas êste princípio foi discutido pela dúvida aplicada às verdades matemáticas. Sem dúvida, DESCARTES crê estabelecer seu valor absoluto pela garantia da veracidade divina. Mas há aí um círculo vicioso que cega, visto como a existência de Deus só pode ser estabelecida sôbre a base da verdade absoluta das idéias claras e distintas. *Assim o Cogito tal como o entende* DESCARTES, *nada mais prova senão a si mesmo, e não garante nenhuma verdade ulterior. A dúvida é definitiva e irredutível.*

69 b) *A dúvida cartesiana é muito restrita.* Podemos por outro lado dizer que a dúvida, tal como DESCARTES a propõe, não tem tôda a amplitude que deveria comportar. Sem dúvida é radical. Entretanto, êste radicalismo é apenas aparente, porque as "razões" *que invoca (mesmo as do "gênio maligno") são razões particulares que não têm como tais nenhum alcance real e por isto mesmo, por falta de eficácia, deixam efetivamente fora da dúvida crítica, asserções que lògicamente nela deveriam estar incluídas.* Porque a Crítica deve referir-se a

---

diatamente o dado num punhado de fatos heteróclitos. Ela não corresponde a nenhuma instância real da busca científica. Esta reclama, ao em vez do alarde da dúvida universal, a constituição de uma *problemática.*"

tôda atividade do espírito e por isto, até o que escapa absolutamente à dúvida real, como a realidade de um universo independente do sujeito, o valor dos princípios da razão, a ordenação essencial da inteligência ao conhecimento da verdade, entra de certo modo no domínio da dúvida, que para ser sincera, não deve admitir nenhum preconceito, isto é, ser universal. [22]

A intuição do eu, em DESCARTES, é errôneamente apresentada como a certeza mais absoluta que se possa conceber. HUSSERL, como vimos anteriormente, adota também esta posição: «Meu *ego*, diz êle, dado a mim mesmo de maneira apodítica — único ser que eu possa afirmar como existindo de maneira absolutamente apodítica. («*Méditations cartésiennes*, pág. 118.) — Sem dúvida minha própria existência é para minha reflexão uma *certeza absoluta*, não porém uma necessidade absoluta (a qual, na ordem da existência, só pertence ao Acto puro). Ora, trata-se de descobrir, do ponto-de-vista crítico, o que é uma *necessidade absoluta* (estabelecendo uma evidência igualmente absoluta) na ordem das essências ou da existência possível, porque só esta necessidade é capaz de garantir a certeza em tôda sua extensão, quer dizer, servir de fundamento à ciência. *Uma evidência de fato, como a do eu, só pode servir de base a si.* Só uma evidência de direito, resultado da necessidade absoluta das essências (como a do princípio de identidade) pode fundar a ciência sôbre uma base inabalável. [23]

70 3. **A dúvida hipotética.** — Tôda esta discussão nos mostra que a dúvida crítica, que deve ser universal, não pode sem absurdo, ser uma dúvida real, isto é, exercida e vivida. *Trata-se apenas de uma dúvida concebida, fictícia ou hipotética,* de uma maneira de proceder, *como se* o espírito suspendesse suas adesões espontâneas, em vista de apreender reflexiva-

---

22 LEIBNIZ propõe uma crítica do mesmo gênero do processo cartesiano quando o reprova de ir ora demasiado longe, ora não suficientemente. (Cf. *Lettre a Jean Bernoulli*, 23 août, 1926, GERHARDT, *Math, Schrift.*, III, 316-321.) DESCARTES vai demasiado longe pondo em dúvida as verdades matemáticas, assim como a dedução lógica, que se baseiam ambas no princípio de contradição, mas por outro lado, sai muito fàcilmente de sua dúvida tomando por critério de verdade a clareza e a distinção das idéias. (*Lettre à Foucher*, janv. 1692. GERHARDT, *Phil. Schrift*, I. 402.) Com efeito, êste critério é puramente psicológico, e não lógico: uma idéia pode parecer clara a um e confusa a outro (assim MALEBRANCHE julga confusas as idéias da alma e do corpo que DESCARTES julga claras e distintas); o falso tem muitas vêzes a aparência de verdade. Finalmente, a dúvida cartesiana, que é exorbitante, carece de alcance e rigor críticos, por não ter DESCARTES admitido que há evidências das quais é impossível duvidar, mas que é peculiar à Crítica do conhecimento estabelecer os próprios fundamentos daquilo de que não é possível duvidar, o que equivale a miúdo a entender reflexivamente porque a dúvida é impossível.

23 Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pág. 199.

mente o valor das razões que tem para afirmar a verdade e para se julgar com razões para o afirmar.[24]

As mesmas observações poderiam ser feitas sôbre *A Epoché fenomenológica* de HUSSERL. A concepção da dúvida crítica se apresenta aqui como muito mais radical que a de DESCARTES, visto como se trata de reconstituir tôda a filosofia sem sair da épоché (ou colocação entre parêntesis) de todo o ser extramental. Mas aí há uma ilusão completa, que termina por transformar a fenomenologia num ingênuo realismo do mesmo tipo do realismo final de DESCARTES. Com efeito, HUSSERL reintegra pouco a pouco ao interior da *epoché* tudo o que dela foi eliminado, de tal maneira que no fim de contas, como o observa J. MARITAIN (*Les Degrés du savoir*, pág. 205), «não há mais parêntesis e não há mais epoché. Mantendo até o fim a époché, suprimiu-se-a, o que é um grande sucesso de ilusionismo transcendental, mas também uma inegável contradição vivida». É a contradição que agrava todo o idealismo, como acima o demonstramos. Com a pretensão de reconstruir o universo, partindo de uma dúvida radical sôbre tôda a realidade existencial para substituir em tôda parte o direito ao fato, provàvelmente irracional, constantemente recorreu êle ao arbítrio do puro dado. Quando não deveria admitir senão o necessário, não cessa êle de apelar para o contingente. Êle fica obrigado a aceitar, sem compreender nem explicar, o que FICHTE, chamava os «choques» da experiência. *Chega assim ao realismo bruto menos inteligível, já que é obrigado a afirmar o real exterior ao espírito, sem ser capaz de dizer nem o que é, nem de onde vem nem o que significa.* Ordenado por essência para reduzir tudo ao direito nada mais faz afinal senão aceitar a servidão do fato.

B. Problemática da crítica do conhecimento

71 Estamos agora de posse do único método possível ao exame do problema crítico. Êste método consistirá em tomar reflexivamente consciência das razões sôbre as quais se apóia nossa convicção de sermos capazes de conhecer e afirmar a verdade. Ela parte, portanto, da experiência que fazemos no conhecimento direto, de nossa inteligência como faculdade do ser, que se exercita à luz do primeiro princípio do ser, que é o princípio de identidade. Por isto mesmo fica exatamente delimitada a problemática da Crítica do conhecimento.

1. **Crítica da inteligência.** — Uma vez que o pensamento se apresenta em conjunto como determinado e medido por um ser independente dêle, é preciso *verificar reflexivamente a realidade desta ordenação essencial.* Êste problema se encontra efetivamente estabelecido pelo fato dos múltiplos erros da inteligência. É de fato sôbre êstes erros que se baseia o ceti-

---

[24] Cf. J. DE TONQUÉDEC, *La crtique de la connaissance*, Paris, 1929, págs. 441-449.

cismo, que consiste em discutir o princípio mesmo da objetividade do conhecer, isto é, da ordenação essencial da inteligência ao conhecimento da realidade.

2. **Crítica dos processos do conhecimento.** — Encontramos aqui o fato, pôsto em relêvo pela análise e descrição dos processos da inteligência, de que o saber — apreensão e juízo, ciência e filosofia — é o fruto de uma elaboração do dado sensível. Trata-se de *verificar se a inteligência permanece fiel até o fim, às exigências objetivas do ser.*

Pela reflexão da inteligência sôbre seu ato, temos certamente a evidência da presença do ser. Mas, êste ser, é o ser abstrato que estabelece o problema do exato valor ontológico da semelhança pela qual o atingimos e o possuímos. Esta semelhança comporta graus, exige distinções e precisões. SANTO TOMÁS observa, a êste respeito, que "o modo do conhecimento (e por conseguinte seu valor) depende da relação de conveniência da semelhança com o objeto do qual é a semelhança". *(De Veritate,* q. 8, art. 3, in c.) E é por isto que êle quer que, após a verificação da natureza da inteligência, determinemos a relação da espécie com a própria coisa. *(De Veritate,* q. 3, art. 2, ad. 3m.) *O que leva aqui a admitir que existe um problema é, portanto, o fato de que conhecer é, de um certo modo, construir o objeto,* ou, como o demonstra SANTO TOMÁS, recorrer a uma composição e uma divisão próprias ao espírito e não à coisa. *(De Veritate,* q. I art. 3, in c.)

No mesmo sentido, SANTO TOMÁS explica ainda que a verdade se dizendo dos complexos, enquanto o ser só se diz para uma coisa que existe indivisa fora da alma, o problema está em justificar a afirmação de ser que constitui o juízo pela prova de que a atribuição está dirigida pela percepção do objeto, e não por uma ilusória indução.[25]

O conhecimento *per essentiam* suprimiria ao contrário, o problema crítico já que significa que o ser está presente, não sòmente êle próprio, mas, por êle próprio ao pensamento. Se há verdadeira-

---

[25] Cf. *De Veritate,* q. I, art. 3, in c.: "Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re (...). Tunc autem judicat intellectus, de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis; unde et Philosophus dicit VI Metaph. quod compositio et divisio est in intellectus et non in rebus."

mente um problema do conhecimento intelectual, é justamente enquanto e na medida em que comporta intermediários, visto como só se realiza pela mediação da idéia abstrata e universal e, por conseguinte, pela composição e divisão do discurso.

O próprio conhecimento sensível implica uma atividade própria do sentido e oferece seus objetos à elaboração do *sensus communis* e da imaginação: perceber não é sòmente sentir, más ainda construir (ainda que num sentido inteiramente diferente daquele do associacionismo, *II, 140-147*).

SEGUNDA PARTE

NATUREZA DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

75 O problema da natureza do conhecimento intelectual reduz--se essencialmente em saber se a inteligência tem um valor ontológico. Com efeito, tôda nossa atividade cognoscitiva está baseada na convicção dêste valor: *espontâneamente, por uma intuição simultânea a seu exercício, a inteligência se conhece a si própria como medida pelo ser. Partimos desta convicção e tentamos verificar suas razões pela reflexão sôbre a natureza e processos do conhecimento.* Trata-se, pois, por um lado, de estabelecer contra o ceticismo a realidade da certeza, — por outro lado, de verificar o fundamento desta certeza, em suas causas a um tempo subjetivas e objetivas, visando a julgar o valor ontológico dos processos do conhecimento e estabelecer qual o fundamento último e absoluto da certeza.

CAPÍTULO I

A EXISTÊNCIA DA CERTEZA

SUMÁRIO [1]

ART. I. O FATO DA CERTEZA. — *O dogmatismo dos céticos.* — O ceticismo como doutrina. — O ceticismo absoluto. — O ceticismo provável. — A dúvida que duvida de si. — O ceticismo como fato. — *A certeza primeira.* — Certezas de ordem especulativa. — Certezas de ordem prática.

ART. II. A LEGITIMIDADE DA CERTEZA. — *O argumento do êrro.* — Os erros da inteligência. — As contradições dos filósofos. — As variações do pensamento individual. — Discussão. — A humanidade crê na verdade. — A humanidade progride no conhecimento da verdade. — O gôsto do absoluto. — O êrro só é acidental. — Os erros dos sentidos. — *O argumento do dialelo.* — O defeito do critério definitivo. — A petição de princípio. — Discussão. — O critério da evidência. — A evidência dos princípios. — Valor do conhecimento. — Inconsistência do probabilismo. — Novos problemas.

76 O ceticismo consiste em pretender que a razão não possui nenhuma certeza e não pode, realmente, possuí-la. O ceticismo universal e o probabilismo estão de acôrdo neste ponto. Quando os probabilistas concordam em afiançar que a razão pode chegar à verossimilhança, apenas acrescentam uma contradição às que já agravam o ceticismo pirrônico (pois, como saber se uma asserção tem as aparências de verdade se não se conhece a verdade?), mas, na realidade nada mudam à posição cética: verdade e certeza estão fora do nosso alcance; nunca estamos e nem podemos estar certos de nada. Essas duas afirmativas

---

1 Cf. ARISTÓTELES, *Métaphisique*, L. IV, ch III, VIII. — SANTO TOMÁS, *In Metaphys*, L. IV, lect. 5-17. — SANTO AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos* (ed. Desclée de Brouwer, *Dialogues philosophiques*, t. I). — V. BROCHARD, *Les sceptiques grécs* 2e éd., Paris, 1923. — J. MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, t. I, págs. 36-57. — E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I.

fundamentais, é o que vamos discutir, estabelecendo, de um lado, a realidade da certeza, — e de outro, a ineficácia dos argumentos que tendem, em geral, a provar a impossibilidade radical da certeza.

ART. I. *O FATO DA CERTEZA*

Visamos a estabelecer aqui, apenas, o fato da certeza, pela impossibilidade de suprimi-la, impossibilidade de tal modo absoluto que a afirmação crítica torna-se certeza e incorre numa contradição radical. *Afirmar crendo na veracidade da afirmação, é uma operação vital tão natural e necessária quanto a de respirar* e exercida de tal maneira que a inteligência se reconhece espontâneamente como feita para a verdade.

§ 1. O DOGMATISMO DOS CÉTICOS

77 O ceticismo especulativo não se pode propor sem se destruir. Êle inclui, pela recusa a tôda certeza, uma contradição fundamental que o torna impensável e pràticamente insustentável. Podemos demonstrá-lo considerando o ceticismo ora como doutrina, ora simplesmente como afirmação do fato da certeza universal.

Seria bom distinguir, ao lado do ceticismo teórico, um ceticismo prático. É o estado de todos aquêles que, sem aderir explìcitamente a nenhuma doutrina filosófica sôbre o valor da razão, se fecham, no domínio da ação numa indiferença mais ou menos completa à verdade e ao bem, como se ambos estivessem fora do nosso alcance e tivessem apenas um valor relativo. Entretanto, podemos ver sem dificuldades que *êste ceticismo prático supõe, também êle, apesar das aparências e sob forma implícita, uma teoria do conhecimento*: as razões que motivam a indiferença à verdade estão disfarçadas, mas não são menos reais. A medida que esta atitude prática é levada a se justificar, fá-lo sempre invocando um e outro dos argumentos do ceticismo especulativo. Também muitas vêzes, é verdade, ela resulta de uma falência intelectual e moral e serve para dissimulá-la: neste caso o ceticismo prático oculta, mas de má-fé, a covardia diante das exigências da vida. Portanto cabe mais ao moralista que ao lógico ou ao crítico apreciar esta conduta. (Cf. M. BLONDEL, *L'Action*, t. II, Paris, 1937, págs. 39-88.)

Por outro lado encontramos e encontraremos ainda, na ordem especulativa pròpriamente dita, ao estudar a história do problema crítico, muitas formas ou graus de ceticismo, particularmente a forma empirista e nominalista (nominalistas antigos e medievais: HERÁCLITO, EPICURO, ZENÃO, OCKAM, — fenomenistas (HUME), e positivistas (COMTE) modernos. Não nos ocuparemos dêles aqui, onde encaramos apenas o ceticismo explícito e *de princípio* e não as teorias que tem como *conseqüência* introduzir um ceticismo parcial, relativo a um ou outro dos aspectos do conhecer.

A. O Ceticismo como Doutrina

Como quer que se apresente, como certa, provável ou duvidosa, a doutrina cética inclui necessàriamente um certo número de certezas.

1. **O Ceticismo Absoluto.** — Se o ceticismo doutrinário se apresenta como certo, êle se choca como uma flagrante contradição: é impossível, com efeito, *afirmar que não há nada certo, pois isto mesmo é dado como certo.*

É verdade que a incoerência de que aqui acusamos os céticos é função da validade do princípio de contradição. Mas o cético é obrigado a admitir, ao menos implìcitamente, o valor dêste princípio, senão concluiríamos que a afirmação de que nada há de certo equivaleria a de que nada há de duvidoso ou de que tudo é certo. Quando enuncia a afirmação cética, o cético deve concordar, sob pena de nada dizer, que o certo é certo, o duvidoso duvidoso, e que "nada" não é "alguma coisa", etc. *Inevitàvelmente, êle utiliza, como certeza fundamental o princípio de contradição.*

78 2. **O Ceticismo Provável.** — A afirmação cética pode *propor-se como simplesmente provável.* Mas, nem por isso, evita as contradições internas que acabamos de assinalar. Pois se é provável, é necessàriamente em função de princípios que também o são, e o são *certamente.* Com efeito, se não fôssem certamente prováveis, seria necessário que de duas uma: ou que não fôssem de maneira alguma prováveis — e neste caso, o ceticismo também não o seria — ou então que fôssem absolutamente certos, e, por conseguinte, o ceticismo, embora simplesmente provável, seria impossível. — Ora, *se os princípios do ceticismo são certamente prováveis, isto é, se suas probabilidades são certas, isto implica numerosas certezas,* a saber a da probabilidade dos princípios e das conclusões, a do princípio de contradição, que garante a dedução correta das conclusões a partir dos princípios, a falsidade dos enunciados contraditórios, a inteligibilidade dos têrmos empregados. Há como se vê, *todo um dogmatismo necessário incluso na mais modesta afirmação do ceticismo doutrinal.*

3. **A dúvida que duvida de si.** — O ceticismo tem um último recurso, que consiste em dizer que êle mesmo se submete a dúvida cética. A dúvida se aplica à dúvida mesma, isto é, o ceticismo não é mais que uma *abstenção universal de julgar.*

Mas esta escapatória permanece ineficaz. *O cético, ainda aqui, é um dogmático que se ignora.* Com efeito, se o próprio

ceticismo é objeto de dúvida, isto deve resultar ou de *razões iguais* em favor do dogmatismo e do ceticismo, ou da *ausência de razões* em favor de um e de outro. Ora, se as razões são iguais em favor das duas teses, isto supõe a certeza da igualdade das razões, e, por isto mesmo, a discriminação das razões pró e contra (as razões pró não são as razões contra, elas diferem entre si contraditòriamente), — o recurso a um critério do seu respectivo valor, e de sua igualdade, etc. — Se não há razões nem pró nem contra é certo que não as há, e esta certeza implica outras, a saber, o valor da razão em busca de razões válidas e seguras (e por hipóteses não se as descobrindo), o valor do princípio de contradição (senão, a ausência de razões equivaleria à presença de razões, o não-valor das razões a seu valor).

B. O ceticismo como fato

O ceticismo pode apresentar-se simplesmente como um fato, sem pretensão doutrinal. Êle consiste em dizer que *de fato (e haja o que houver do que poderia ou deveria ser) nada existe de certo.* — Mas isto mesmo supõe o uso do princípio de contradição, e sob múltiplos aspectos, uma vez que é preciso afirmar como um fato *certo* que nada há de certo, e que é preciso necessàriamente distinguir o certo do incerto, o que implica uma definição e um critério da certeza.

§ 2. As certezas primeiras

79 Vemos que o ceticismo, seja qual fôr, não pode ser formulado sem implicar, tanto na ordem especulativa como na ordem prática, de um lado a certeza absoluta do princípio de contradição, e de outro diversas certezas ligadas àquela dêste princípio.

1. **As Certezas de Ordem Especulativa.** — O cético, faça o que fizer, manifesta, ao mesmo tempo que a certeza vivida do princípio de contradição, a da existência do sujeito que executa a dúvida cética e a da ordenação essencial da inteligência ao conhecimento cético da verdade. *A existência do sujeito que duvida* está evidentemente implícita no próprio ato de duvidar ou de pensar. A certeza da *ordenação essencial da inteligência para a verdade* está aí igualmente implícita, e sob dois aspectos. Primeiro, a inteligência se conhece ou se experimenta como feita para a verdade; êste é seu fim, a razão de seu exercício: a dúvida cética não tem sentido senão em função dêste sentimento invencível. Em seguida, ela se co-

nhece como medida pelo ser, a saber por um ser independente dela mesma. Com efeito, a necessidade de que a afirmação seja idêntica a si mesma, não se pode absolutamente compreender, a menos que a afirmação não seja uma forma vazia. Do contrário, donde derivaria sua necessidade? Mesmo que ela se reduza a *x* é *x*, é a *afirmação do ser*. É inútil mesmo precisar se o ser assim exposto é material, imaterial ou lógico, porque a posição de ser já supera na sua universalidade, todos os modos possíveis do ser. *A posição do ser é aqui absoluta.* Assim se vê que o princípio de contradição, tal como é exercido pela inteligência, apresenta-se como a lei do ser: sua necessidade (tão absoluta que o ceticismo não se pode formular senão em se lhe moldando) é vivida como uma necessidade objetiva.

Evidentemente, estas certezas, *enquanto simplesmente vividas,* não nos bastam do ponto-de-vista crítico. Teremos de verificá-las reflexivamente, — (quer dizer tomar consciência do que é), — não entretanto prová-las já que estão além de qualquer espécie de dúvida e são imediatamente evidentes. Pelo menos constatamos que se impõem absoluta e necessàriamente.

80 2. **As certezas de ordem prática.** — Esta discussão abstrata mostra que na vida especulativa não há, como fala PASCAL, o "pirronismo efetivo perfeito" *(Pensées,* éd. Brunschvicg, n.º 434, pág. 530). *A fortiori* êste não existe na vida prática. Observava ARISTÓTELES, com razão, que *tôda ação é necessàriamente afirmação ou posição do ser.* Se fôsse lógico, o cético não deveria nem mesmo contentar-se, como CRÁTILO, de agitar o dedo mínimo: isto é muito ainda, porque já é uma afirmação. Deveria limitar-se a vegetar como as plantas (ARISTÓTELES, *Métaphysiques,* IV, c. 3 e 4.). Podemos ainda perguntar se o fato de receber a luz, de haurir a seiva da terra nutridora, de crescer e de produzir flôres e frutos, não é ainda uma obscura afirmação da realidade do ser. — De fato, se se vai até à raiz da atitude cética, vê-se que conduz ao puro nada, porque sua tendência profunda está dirigida contra a vida, que é perpétua afirmação. Só o nada fica fora da afirmação e da negação: êle é o que se não pode pensar, porque êle está fora do ser. *O cético, em se recusando a aceitar o ser postula pois implìcitamente o nada.* Tal seria o têrmo último de um ceticismo coerente.

Pode-se, aliás, observar que êsse nada está sobrecarregado arbitràriamente de todo o dogmatismo que outros lançam à ação. Porque o ceticismo se apresenta como uma doutrina de vida e um método de sabedoria. Muitas vêzes mesmo, não se recusará à afirmação senão porque não se quer recusar a nada.

Afirmar, é escolher. Ora, o cético não quer escolher, nada querendo excluir. Entretanto, mesmo *nesta atitude, que parece tão profundamente indiferente à verdade e ao falso, ao bem e ao mal, estão constantemente implicados juízos sôbre o ser e sôbre a verdade:* uma concepção da natureza do homem, da finalidade de sua atividade, dos meios da felicidade, numa palavra, tôda uma ética que se apresenta implìcitamente como a verdade. Esta ética, o cético, ou tentará justificá-la, e não o fará senão em explicitando a metafísica subjacente à sua conduta, — ou se recusará a isso e neste caso *juntará à incoerência* de sua atitude uma *evidente demissão* de moralidade. Ao apresentar sua atitude como a que convém a uma vida sábia e feliz, confessa que ignora ao mesmo tempo em que consistem a felicidade e a sabedoria. [2]

ART. II. *A LEGITIMIDADE DA CERTEZA*

81 Os argumentos que os céticos salientam para estabelecer que a certeza é impossível e ilegítima reduzem-se aos dois tipos seguintes: uns se apóiam sôbre os erros da inteligência humana e sôbre as contradições das doutrinas — outros tendem a mostrar que todo ensaio para provar o valor da razão contém um círculo vicioso.

§ 1. O ARGUMENTO DO ÊRRO

Êste argumento é o que os céticos exploram com mais freqüência e é sem dúvida o mais capcioso de todos.

A. Os erros da inteligência

1. As contradições dos filósofos. — Não nos devemos fiar, dizem os céticos, no que se engana. Ora a *razão humana se engana contìnuamente.* "A razão, escreve BAYLE, é apenas uma aventureira, que não sabe onde parar; nova Penélope desfaz todos os dias o que tinha feito na véspera." A história das doutrinas o demonstra bastante: então que é ela no fundo senão a história dos erros do pensamento humano? Êstes sistemas, que perpètuamente se propõem como a última expressão da verdade, apenas formulados logo são varridos por outros contrários, enquanto aguardam que êstes últimos vão encontrar seus predecessores na fossa comum onde apodrecem su-

---

[2] SANTO AGOSTINHO, no *Contra Acadêmicos*, livro III (éd. Desclée de Brouwer, págs. 118-137), insistiu longamente neste ponto-de-vista na sua crítica ao ceticismo.

cessivamente tôdas as opiniões humanas. "Confiai em vossa filosofia, escreve MONTAIGNE (*Essais*, L II, c. XII, ed. Villey, Paris, 1922-1923, t. II, pág. 252); orgulhai-vos de terdes encontrado o Bôlo de Reis (descoberto a pólvora) em meio da confusão de tantos cérebros filosóficos."

2. **As variações do pensamento individual.** — Acaso haverá realmente necessidade de considerar a história das doutrinas? É suficiente que evoquemos nossas oscilações, nossas contínuas mudanças do pró ao contra, nossas atuais convicções sôbre o que ontem nos parecia evidentemente falso, nossa presente incerteza sôbre as verdades de ontem.

MONTAIGNE, nos seus *Essais*, muitas vêzes retornou a êste argumento: «Pela pertubação que nos dá nosso juízo, escreve êle, e a incerteza que cada um sente em si, é fácil ver que êsses juízos não estão muito seguros de si. Quão diferentemente julgamos as coisas? Quantas vêzes mudamos nossas fantasias? O que hoje afirmo e creio, afirmo-o e creio-o com tôda minha convicção; tôda a minha bagagem e tôda a minha experiência impunham esta opinião e me tornam responsável por tudo que podem. Eu não poderia abraçar nenhuma verdade nem conservá-la com mais fôrça do que o faço com esta. Entrego-me inteira e verdadeiramente a ela. Não me ocorreu, porém, ter abraçado qualquer outra coisa com êstes mesmos instrumentos, nesta mesma condição, não uma, mas cem, mil vêzes e todos os dias e depois tê-la julgado falsa?» (L. II, c. XII, pág. 316.) — «Se muitas vêzes fui enganado por esta aparência, se minha sensibilidade (pedra de toque) se encontra geralmente falseada, e minha balança imprecisa e infiel, que segurança posso ter desta vez, mais que nas outras? Não é tolice deixar-me enganar por tal guia? (pág. 316)». — De resto, o fato de «não se ver nenhuma proposição, que não seja debatida ou controvertida entre nós, ou que, não o possa ser, bem mostra que nosso juízo natural não apreende muito claramente o que êle apreende, porque meu juízo não o impõe ao juízo de meu companheiro: que é sinal de que eu o tenho apreendido por algum outro meio, que não seja um natural poder, que esteja em mim e em todos os homens» (pág. 315).

B. Discussão

82 Os fatos citados pelos céticos são certos. Mas, primeiramente, estão longe de definir adequadamente a posição do homem em relação à verdade. Depois são mal interpretados.

1. **A humanidade crê na verdade.** — Com efeito, que significam no fundo êstes movimentos de contraste do pensamento humano, que retoma continuamente os mesmos problemas, que nunca se desencoraja com seus fracassos e se obstina em construir, contra ventos e marés, novos edifícios inteligíveis? Êles conduzem à evidência de que a *humanidade crê na verdade e na capacidade* da razão de atingi-la e possuí-la firmemente. *É impossível que semelhante convicção, que traduz*

uma das tendências mais profundas da natureza humana, seja absolutamente ilusória. Senão, haveria um vício radical em nossa constituição mental: enquanto vemos que todos os sêres do universo têm os meios de realizar seu fim natural, só o homem falharia fatalmente, permanecendo, apesar de tudo, vítima de uma prodigiosa ilusão. Há nisto algo de absurdo, que é impossível admitir-se.

2. **A humanidade progride no conhecimento da verdade.** — Esta confiança do homem em seu poder de descobrir a verdade manifesta-se, aliás, claramente neste diálogo dos espíritos que prosseguem sem detença através da história. Pois é uma visão bem superficial aquela que não se prende senão à sucessão dos sistemas. Esta própria sucessão envolve uma continuidade real: além da multiplicidade, há muitas vêzes autêntica unidade, uma concordância que se aperfeiçoa pouco a pouco. A humanidade, dizia PASCAL, é como um só homem que aprende continuamente. *De um sistema a outro, descobre-se um esfôrço para penetrar mais a fundo os problemas, para assimilar as novas descobertas, para abraçar o maior número de fatos.* À medida que a humanidade envelhece, forma-se como um concêrto intemporal das inteligências em tôrno dos mais altos pensamentos que foram propostos no decorrer dos séculos.

A história não gera pois o pessimismo cético. Ela nos mostra que *de tôdas as paixões do homem, a paixão da verdade é uma das mais invencíveis.* Sem dúvida, o progresso não se faz em linha reta. Processa-se por linhas quebradas; admite flutuações, paradas, avanços, e recuos. Nada tem de mecânico. Mas ao considerar no seu conjunto a evolução da razão humana, não se pode fugir à idéia de que o pensamento jamais cessou de se enriquecer. Das discussões dos homens, uma soma imensa de verdade, pouco a pouco, se desprendeu e forma o tesouro comum de tôda a humanidade.

83 3. **O desejo do absoluto.** — É verdade que as aquisições melhor estabelecidas parecem cada dia ser postas novamente em jôgo. Experimenta-se as vêzes um certo desânimo diante da obstinação dos homens em recusar certezas, cuja evidência parecia colocá-las ao abrigo das disputas. — Contudo, se deixarmos de lado o jôgo das paixões e os preconceitos, que não hão de faltar, que descobriremos na maior parte das vêzes no fundo destas negações paradoxais, senão uma necessidade e um mais ardente desejo de verdade? Com efeito, se sabemos muito, não sabemos tudo de coisa alguma. A ciência, mesmo do elemento, só seria perfeita se conhecessemos o todo, porque as coisas se não definem perfeitamente, quando as to-

mamos na sua realidade concreta, a não ser pelas suas relações com todo o resto. Há, portanto, em tôda parte resíduos de obscuridade; nossas luzes têm sombras; nossos cálculos são apenas aproximados. *É esta dolorosa impréssão do mistério encerrado em todos os nossos conhecimentos que impele, na maior parte das vêzes, os homens a suscitarem a questão do que já estava estabelecido como certo.* Se bem que ainda aqui, é na realidade a fome e a sêde dos homens de verdade absoluta, perfeita e definitiva, que está em causa: o próprio ceticismo, que na maior parte das vêzes é a expressão de um despeito diante das imperfeições e lacunas de nosso saber, poderia ser considerado, dêste ponto-de-vista, como outra forma de paixão pelo absoluto.

4. **O êrro só é acidental.** — Depois disto, é certo que o êrro é o quinhão da condição humana. A busca da verdade só se faz ao preço de muitos passos em falso. A verdade conquista-se no meio de lutas longas e difíceis, em que são numerosos os fracassos. Mas daí a concluir que se não deve nunca fiar na razão humana, vai muito. Pois se a razão se engana amiúde, ela não se engana sempre nem necessàriamente. Sabe reconhecer e corrigir seus erros, que muitas vêzes a instruem mais que fáceis sucessos. Por mais repetido e corrente que fôr o êrro, permanece sempre acidente. Êle dá ao homem um conselho de prudência e não de ceticismo, de humildade e não de desespêro.

C. Os erros dos sentidos

84 Os céticos sempre insistiram muito sôbre «os erros dos sentidos». (Cf. no *Contra Acadêmicos* de SANTO AGOSTINHO, Oeuvres, t. IV, págs. 61 sg., a exposição e a discussão dos principais temas céticos.) Seus diferentes argumentos foram examinados em Psicologia, nos capítulos consagrados à percepção e a suas condições sensoriais e à imaginação (em particular: *II, 102-108; 130-134; 153-159; 175-183*). Não há necessidade de retomar aqui êsses diversos pontos, que têm todos por finalidade admitir, de um lado, que entre o objeto sensível e o sentido não há nenhum intermediário e que a percepção é um conhecimento imediato e direto, e por conseguinte que *o sentido é infalível quanto a seu objeto próprio*, — de outro lado, que *as coisas só são percebidas à medida e da maneira pela qual elas agem sôbre os sentidos.* Também podíamos concluir *(II, 134)*, que, do ponto-de-vista psicológico, o realismo sensível (a saber, de que os sentidos nos dão sem erros, a não ser acidental, o mundo objetivo) é uma certeza experimental.

§ 2. ARGUMENTO DO DIALELO

85 Êste argumento vai mais longe que o anterior e tem um alcance tão geral, que se fôsse válido, teria acabado definiti-

vamente com a crença em nosso poder de conhecer a verdade. Consiste, com efeito, em discutir a realidade de um critério autêntico da verdade.

A. O argumento

1. **Ausência de critério definitivo.** — SEXTO EMPÍRICO, no primeiro livro de suas *Hypotyposis pyrronianas*, argumenta da seguinte maneira. Se há uma verdade, nós devemos reconhecê-la no que ela possui de caracteres, através dos quais se distingue absolutamente do falso. [3] Ora, nós não temos nenhum meio de definir êsses caracteres, ou melhor, tôda a tentativa de os definir constitui um círculo vicioso. Com efeito, para determinar êsse critério da verdade, nós precisaríamos de outro critério, ou em outros têrmos, para pôr à prova êste instrumento com o qual queremos medir a verdade, precisaríamos de um nôvo instrumento e novamente para tentá-lo um outro seria requisitado. Assim, *tôda afirmação de verdade exige que recuemos até o infinito*, isto é, a verdade foge de nós com uma fuga eterna. [4]

2. **Petição de princípio.** — Sob aspectos um pouco diferentes, o mesmo argumento consistirá em mostrar que não se evita o processo até o infinito senão mediante a petição de princípio ou o círculo vicioso, — o que não se pode considerar como uma solução. Dir-se-á, por exemplo, que *tôda a demonstração da capacidade da razão para conhecer a verdade postula esta mesma capacidade que se quer demonstrar*, — ou ainda que ela *postula* validade dos primeiros princípios da razão, quando êstes princípios estiverem em dúvida como tudo o mais.

---

[3] Esta definição da verdade vem de ZENÃO DE CITTIUM. CÍCERO, em *Acad.* II, 18, 57 e II, 148, a traz palavra por palavra. (Cf. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmente*, 55 e 59.) SANTO AGOSTINHO, no *Contra Acadêmicos* cita e discute várias vêzes a definição de ZENÃO, em particular, II, V, 13: "Et omnia incerta esse non dicebant solum, verum etiam copiosissimis rationibus affirmabant. Sed verum non posse comprehendi, exilla stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur (Academici), qui ait id verum percipi posse, quod ita (ver livro, pág. 109.)": Cf. ainda *Ibid.*, III, 18-24. A verdade é, portanto, o que ZENÃO chama a *representação compreensiva* (φαντασία καταληπτικός), isto é, o que produz necessária e automàticamente na alma a sensação de ser determinado por um objeto real.

[4] Cf. MONTAIGNE, *Essais*, II, c. XIV, pág. 366: "Para julgar das aparências que recebemos dos sujeitos, precisaríamos de um instrumento judicatório; para verificar êste instrumento, precisamos da demonstração; para verificar a demonstração, um instrumento; eis-nos na roda. Uma vez que os sentidos não podem deter esta disputa, estando, êles mesmo, cheios de incerteza, é preciso que seja a razão: nenhuma razão se estabelecerá sem outra razão: eis que recuamos até o infinito."

B. Discussão

86 O argumento do dialelo têm apenas aparências de rigor. É o que podemos mostrar colocando-nos nos dois pontos-de--vista que temos considerado.

1. **O critério da evidência.** — É certo que a verdade deve ter caracteres através dos quais ela se distingue absolutamente do falso. Em outros têrmos, é preciso que haja um critério último da verdade, um instrumento permitindo discerni-la certa e definitivamente. Mas *êste critério, por definição mesma, valerá por si e de maneira alguma exigirá ser julgado por um outro critério (I, 126-128):* se êle não valesse por si mesmo, se tivesse necessidade de uma justificação ulterior, não seria mais um critério.

Ora, êste critério supremo e universal da verdade existe realmente e não é outro senão a evidência, quer dizer, o fato de o objeto estar presente à apreensão (sensível ou intelectual). A evidência é uma presença: uma vez achada, nada mais temos a procurar, nem podemos sonhar em lhe pedir títulos diferentes dela mesma; não há mais dúvida nem discussões possíveis.[5] Não estamos, portanto, na roda como queria MONTAIGNE, uma vez que em nossa busca da verdade, podemos chegar ao ponto onde o espírito realiza sua profunda ambição de ver a verdade em plena luz e acabar seu movimento nesta visão que é sua própria prova.

2. **A evidência dos princípios.** — Estas observações que precedem permitem resolver a objeção cética relativa aos princípios da demonstração. Por um lado, com efeito, não se trata de *demonstrar* os princípios, nem de *postular* sua verdade; nos dois casos haverá círculo vicioso. Na realidade, *os primeiros princípios, que são efetivamente utilizados pela razão* (até no enunciado do *ceticismo, como vimos) têm a propriedade de serem evidentes por si mesmos e dados ao espírito numa intuição que não deixa lugar à dúvida nem à hesitação.* (É verdade que alguns pretenderam duvidar realmente do princípio de contradição; mas, diz ARISTÓTELES *(Métaph.,* IV, c. 4), não se é obrigado a concordar com tudo o que se diz.) Esta intuição é pròpriamente a do ser e *a evidência dos princípios não é senão a presença do ser no espírito, dada com suas*

---

[5] Cf. *Logique de Port-Royal,* 1er Discours: "Como não há necessidade de outros sinais para distinguir a luz das trevas, senão a própria luz que se faz sentir, assim não são precisos outros sinais para reconhecer a verdade, além da própria claridade que a cerca, e a que se submete o espírito e o persuade."

exigências absolutas (II, 490-496). É por isso que só podemos usar aqui, contra o que nega os princípios, a refutação pelo absurdo.

«É contudo possível, escreve ARISTÓTELES (*Métaph*, IV, c. 4, trad. J. TRICOT, Paris, 1933, pág. 124), estabelecer como meio de refutação a impossibilidade da mesma coisa ser e não ser, se o adversário diz apenas alguma coisa. Se êle não diz nada seria ridículo tentar expor nossas razões a alguém que não pode dar a razão de coisa alguma. (enquanto não o pode). Um tal homem, enquanto tal, é desde então semelhante a uma planta. Mas afirmar por meio de refutação, é diferente, a meu entender, de demonstrar: uma demonstração pareceria apenas uma petição do princípio, mas quando é outro o responsável por tal petição de princípio, estaremos face a uma refutação, e não a uma demonstração.»

87 3. **Valor do conhecimento.** — O valor do conhecimento humano, enquanto ato da inteligência, encontra-se, portanto, estabelecido sem petição de princípio, uma vez que depende do valor da inteligência e que esta é vivida e conhecida como uma faculdade essencialmente ordenada para o ser e medida por êle. Existe aí, se o quisermos, uma *justificação recíproca*, mas que se faz sem círculo vicioso, porque se faz de algum modo em dois planos diferentes: a *inteligência no ato de conhecer se vê justificada como faculdade do ser, — e daí decorre a justificação do conhecimento intelectual em geral, garantida pelo valor ontológico essencial da inteligência.*

4. **Inconsistência do probabilismo.** — O probabilismo nada mais é senão uma maneira engenhosa de acomodar ao ceticismo doutrinal o dogmatismo natural da razão. Mas o probabilismo é bem pouco lógico. Como dizer que as aparências se aproximam mais ou menos da verdade, se esta nos é absolutamente inacessível? Há aí tal contradição que o probabilismo preferiu, na maior parte das vêzes, se apresentar como um método de conduta a aparecer como uma posição teórica. Vimos mais acima que isto não o tornava mais plausível.

SANTO AGOSTINHO discutiu longamente no *Contra Acadêmicos* (*II, 10-30*, em particular: Cf. ed. Desclée de Brouwer, págs. 61-112) a teoria probabilística. Por seu lado, MONTAIGNE (*Essais*, II, cap. XII, VILLEY, t. II, pág. 314) mostrou bem que o ceticismo não saberia parar no caminho e que para ser coerente deve também ser integral: A doutrina dos Pirrônicos, diz êle, é mais audaciosa e mais verossímil. Pois esta inclinação acadêmica e esta propensão a uma proposição mais que a uma outra, que é senão o reconhecimento de alguma verdade mais aparente nesta que naquela? Se o nosso conhecimento é capaz da forma, dos contornos, do porte e do aspecto da verdade, êle a veria inteira tão bem quanto pela metade, nascente e imperfeita. Esta aparência de verossimilhança que os faz

oscilar mais para a esquerda que para a direita, aumentai-a; esta onça de verossimilhança que inclina a balança, multiplicai-a por cem, por mil onças, resultará enfim que a balança se inclinará para um dos lados e abraçará uma escolha e uma verdade inteira. Mas como se deixam inclinar à verossimilhança, se êles não conhecem a verdade? Como conhecem o parecido daquilo de que não conhecem a essência? Ou somos capazes de julgar inteiramente ou não o somos. Se nossas faculdades intelectuais e sensíveis carecem de fundamento e de apoio, se apenas flutuam, em vão deixamos que nosso juízo se incline para uma e outra das partes; a posição mais segura para nosso entendimento, seria aquela na qual êle se mantivesse sossegado (calmo), reto, inflexível, sem oscilação nem agitação.

C. Os novos problemas

88 A discussão do ceticismo já nos permitiu precisar alguns aspectos do problema das fontes da certeza. Não basta porém ter estabelecido a existência da certeza nem ter mostrado que esta está necessàriamente implícita em tôda atividade prática. É necessário ainda que determinemos quais são *os fundamentos próximos desta certeza*, ou, se preferirmos os modos, segundo os quais se realiza esta presença do ser na inteligência, de que acabamos de falar. Umas vêzes, com efeito, quisemos reduzir tôda certeza legítima a apreensão dos dados sensíveis *(fenômenos ou sensações)*, que pareciam se impor por si, sem nenhuma intervenção do espírito *(nominalismo e empirismo)*. — Outras vêzes, ao contrário, se pretendeu reduzir tôdas as certezas válidas àquelas que resultariam (provàvelmente) da pura atividade do sujeito in eligen e, quer a experiência sensível aparecesse ilusória *(idealismo material)*, quer admitida como real, ela parece ser apenas quanto à sua forma, um efeito de atividade subjetiva do cognoscente *(idealismo formal)*.

Contra estas concepções, mostraremos que *a certeza do conhecimento não se pode explicar e justificar senão em função ao mesmo tempo do objeto e do sujeito.* Dito de outra maneira, a certeza tem causas subjetivas e objetivas; ela é a obra comum do sujeito e do objeto.

Êstes novos problemas devem ser distinguidos do ponto-de-vista crítico, do da *origem das idéias*, que é psicológico *(II, 422-446)*. Trata-se, com efeito, em Psicologia, de *descrever* concretamente o jôgo da inteligência, — em Crítica, de julgar esta mesma inteligência como faculdade do ser. Todavia, como dissemos, é evidente que o ponto-de-vista crítico está estreitamente dependente do ponto-de-vista psicológico.

Capítulo II

AS CAUSAS SUBJETIVAS DA CERTEZA

SUMÁRIO [1]

ART. I. AS DOUTRINAS EMPIRISTAS. — *A corrente fenomenista.* — O fenomenismo de HUME. — A origem das idéias. — Análise das idéias. — Discussão do sujeito. — O imaterialismo de BERKELEY. — *A corrente positivista.* — Nominalismo e empirismo. — O positivismo como método. — O positivismo como doutrina. — *A corrente antiintelectualista.* — O pragmatismo. — O bergsonismo. — O existencialismo.

ART. II. A ATIVIDADE DO COGNOSCENTE. — *A relação do ser com o pensamento.* — A relação de conformidade. — O conhecimento não é uma cópia. — Os dois modos de existência. — A verdade. — A adequação formal. — A relação com a inteligência. — A divisão e a composição. — *A relação do pensamento com o ser.* — A determinação da inteligência. — A impressão representativa. — O conceito. — O sinal formal.

Todos os sistemas modernos, de DESCARTES a BERGSON, passando por HUME, KANT, HEGEL, e COMTE, são de fato tributários dos dois princípios que estão na base do fenomenismo e do idealismo e que são, como se viu, *o princípio nominalista*, segundo o qual a idéia ou o conceito a nada correspondem na realidade, — *e o princípio de imanência* (conseqüência do nominalismo), segundo o qual o objeto imediato e direto do conhecer sendo a idéia ou a imagem, o único universo acessível ao conhecimento é o universo imanente ao cognoscente. Empi-

---

1 Cf. E. BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*, t. II, págs. 311-507; 860-954. — G. LYON, *La Philosophie idéaliste en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, 1888. — H. OLLION, *La Philosophie générale de J. Locke*, Paris, 1908. — R. JOLIVET, *La Notion de Substance*, págs. 113-209. — SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. I et X; — *De Anima*, III, lect. 7-14; — I.ª, q. 84-89. — JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, Lógica, 2.ª P., Q. 3-5; *Philosophia naturalis*, 3.ª P., q. 9-11. — J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, págs. 215-263; 769-819. — J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, t. I, Louvain, 1927. — J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance*. — Y. SIMON, *L'Ontologie du connaître*, Paris, 1934, págs. 125 sg.

rismo positivista e idealismo são apenas, histórica e lògicamente, duas soluções contrárias de um postulado nominalista.

O empirismo se tem revestido, a partir do século XVIII, de três formas diferentes, que compreendem o fenomenismo, o positivismo e o que se pode chamar o antiintelectualismo. Vamos estudá-lo e discuti-lo sob êste três aspectos, de modo a retirar os elementos de uma doutrina coerente com o papel do sujeito no conhecimento.

ART. I. *AS DOUTRINAS EMPIRISTAS*

§ 1. A CORRENTE FENOMENISTA

90 A corrente fenomenista pode ser caracterizada essencialmente como uma *crítica da noção de substância ou de sujeito.* Os argumentos estabelecidos partindo do princípio nominalista, tendem a estabelecer que, por nenhuma via, a saber, nem pela intuição sensível, nem pelo raciocínio fundamentado no princípio de causalidade, é possível provar a realidade de substâncias ou de sujeitos. Por conseguinte, tudo se reduz a fenômenos: a "coisa" será finalmente expulsa, ao mesmo tempo, do mundo do conhecer e do mundo do ser. A corrente doutrinal encerra, esquemàticamente, duas formas principais: o fenomenismo de HUME e o imaterialismo de BERKELEY.

A. O fenomenismo de Hume

1. **A origem das idéias.** — LOCKE e HUME fundamentam tôda sua doutrina sôbre o postulado empirista de que o conhecimento está limitado aos dados da experiência sensível. Partamos, diz LOCKE, da hipótese da tábua rasa, isto é, a hipótese onde não existem idéias inatas. Como o espírito chega a conhecer? Pela experiência, que é ou externa (sensação) ou interna (reflexão). Podemos mostrar por indução que não há idéia no espírito que não pertença a uma ou outra classe. Constata-se, aliás, que nas crianças o progresso do conhecimento é simultâneo ao desenvolvimento das faculdades sensíveis e da reflexão e que nos adultos as idéias novas vêm sempre por intermédio dos objetos novos que lhes oferece a experiência. LOCKE conclui daí, não como conviria, que todo conhecimento *tem seu início* na experiência, externa e interna, mas que todo conhecimento certo está estritamente limitado à experiência sensível, e que tôdas as nossas "idéias" só valem à medida que se reduzem à sensação e às transformações da sensação. (Cf. LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, II ch. I, n. 2-9.)

Já sabemos *(II, 366-367)* que esta tese é o ponto-de-partida do sistema no qual CONDILLAC pretende explicar universalmente o conhecimento, que não seria finalmente, até em suas mais altas formas, mais que uma "sensação transformada".

91 2. **Análise das idéias.** — A mesma doutrina é desenvolvida por HUME no início do *Enquiry.* [2] Há, certamente, observa êle, uma grande diferença entre a sensação e a memória desta mesma sensação. Memória e imaginação podem copiar as percepções sensíveis, mas nunca podem (salvo os casos de doença ou loucura) atingir a fôrça ou a vivacidade da sensação original. O pensamento ou a mais forte imagem memorial é sempre inferior à mais fraca sensação. O mesmo acontece com tôdas as outras percepções do espírito (afeições e sentimentos), bem menos vivos que as emoções que lembram. Também podemos distinguir duas sortes de percepções, apoiando-nos sôbre o critério da vivacidade: As *impressões* (percepções vivas) e as *idéias* (percepções fracas).

Na realidade, o pensamento (ou sistema de idéias) não constitui uma atividade original; todo seu poder se limita a compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos pela experiência. É assim que a idéia de uma "montanha de ouro" resultou de duas idéias dadas pela sensação. *Tudo nos vem da experiência sensível e nossas idéias não são, em difinitivo, senão cópias de nossas impressões.* Elas valem, portanto, apenas, à medida que podem ser reduzidas a impressões ou sensações. O abstrato, como tal, nada significa e a nada corresponde.

3. Discussão do fenomenismo

a) *O postulado empirista.* O empirismo tem razão, sem dúvida, ao afirmar que todo nosso conhecimento tem sua origem primeira ou seu ponto-de-partida na experiência sensível *(II, 430)*. Mas, a menos que identifiquemos as noções de origem e de causa, não podemos passar imediatamente desta constatação certa à asserção de que a causa única e total de nossas idéias seja a experiência sensível, isto é, a sensação e a imagem. Estabelecemos, do ponto-de-vista psicológico, que era impossível reduzir a idéia abstrata e universal à imagem e à sensação *(II, 414-421)*. Não voltaremos a falar sôbre isto. — Mas deveremos observar que o ponto-de-vista empirista consiste *em desconhecer ou falsear o processo da abstração na elaboração do saber inteligível.*

---

[2] HUME, *An Enquiry concerning human understanding,* section II.

Com efeito, o empirismo reduz a abstração a uma pura *separação* dos elementos concretos da experiência, destinada a colocar sob as vistas do cognoscente um e outro dêstes elementos isolados do resto. Processo mecânico que o empirismo ao mesmo tempo considera como único processo de formação das idéias abstratas e repudia como uma verdadeira ilusão, ressaltando, não sem razão, que a abstração assim compreendida não corresponde mais à pretenção dos filósofos de nos fazer, por ela, penetrar as naturezas e as essências e só nos dão o concreto. — Compreendendo claramente que o conhecimento, para ser real, exige que haja fora do cognoscente um dado que lhe resista, isto é, que o objeto esteja presente na consciência, sob forma de sensações ou imagens sensíveis, que expliquem *a especificação* do conhecimento, — *o empirismo negligencia o fato de que o espírito, por causa de sua natureza imaterial, não pode receber passivamente as imagens que representam o objeto, mas deve produzir do interior o conceito e elaborá-lo ativamente em função da imagem sensível, pelo exercício de uma atividade espiritual espontânea,* de uma função iluminadora, cujo papel é tornar visível o ser na aparência, o necessário no contingente e o eterno no temporal. (Cf. SANTO TOMÁS, *In Boethium de Trinitate,* q. V, art. 3.)

92' b) *Dissolução do sujeito.* O empirismo nominalista tem como conseqüência a redução do ser ao puro fenômeno ou à coleção de fenômenos, unidos entre si sob a forma de todos orgânicos, não se sabe bem como. Com efeito, as noções metafísicas de substância ou de sujeito, de forma e de fim, não podem ter nenhum sentido no contexto doutrinal onde só se podem pensar "coisas", isto é, objetos sensíveis. As noções de essências e de naturezas, de gêneros e de espécies, pelos quais se constituem os quadros lógicos do ser, são doravante privadas de todo e qualquer valor ontológico. *A realidade se reduz, portanto, necessàriamente a uma poeira de fenômenos cuja coesão e unidade são insondáveis mistérios.*

c) *A noção de causalidade.* A crítica da noção de causalidade não tem por fim acabar com estas dificuldades. HUME, com efeito, como outrora NICOLAU D'AUTRECOURT *(40)* e em virtude dos mesmos princípios nominalistas, reduz as relações de causalidade a relações de sucessão fenomenal, isto é, psicològicamente, a puras associações mecânicas de imagens *(II, 481)*. KANT, ao mostrar a inconsistência desta teoria, observava que só poderia gerar o mais radical ceticismo. A isto se pode acrescentar que ela introduzia no sistema de HUME uma contradição suplementar. HUME, com efeito, tem a idéia de causalidade como ilusória; mas quer explicar a gênese desta ilu-

são por sua necessidade. Ora, isto é exatamente apelar para a causalidade, pois uma explicação genética e psicológica é uma explicação causal. Em outras palavras, HUME *explica pela causalidade a origem da ilusão da causalidade.*[3]

93 d) *Fracasso do mecanicismo.* Podemos certamente recorrer ao mecanicismo. Tal é a hipótese cartesiana *(I, 341-344)*, a única possível aliás do ponto-de-vista nominalista e fenomenista. Mas é claro que *esta hipótese não é aqui senão um círculo vicioso.* Trata-se com efeito, de explicar como os puros fenômenos, isto é, os átomos formam, por suas ligações mútuas, edifícios ou todos orgânicos constantes, sistemas e sistemas de sistemas.

Responder como fazem DEMÓCRITO, NICOLAU D'AUTRECOURT, DESCARTES e os mecanicistas, que é porque uma fôrça mecânica produz exteriormente esta coesão de fenômenos, não é evidentemente mais que uma solução verbal do gênero "opium-virtude dormitiva", e que consiste em dizer que os fenômenos formam "todos", porque existe algo que os organiza sob forma de todos. Isto pouco esclarece.

Na verdade, é ilusão pensar que se encontra explicação da natureza no mecanicismo. *O mecanicismo explica tão pouco a realidade que êle mesmo não é senão uma das formas do problema a resolver.* Pode-se mesmo dizer que êle não existe como tal ou no estado puro: êle é apenas o aspecto de uma outra realidade, metafísica, a saber a finalidade, a forma ou a idéia (têrmos sinônimos). É por isto que o empirismo nominalista, em se colocando na impossibilidade de dar um sentido a estas noções matifísicas, torna a um tempo o universo e o conhecer ininteligíveis. É o que significam, com sua confissão final de impotência *(II, 573)*, as discussões críticas de HUME e de STUART MILL.

LOCKE, HUME e MILL terminam aliás por encarar (ao menos hipotèticamente) uma solução mais absurda ainda que o puro fenomenismo, a saber que os fenômenos repousam, de um certo modo sôbre um substrato inerte e imóvel, completamente estranho ao domínio acessível à intuição.[4] É êste «substâncialismo» ou, mais exatamente, êste coisismo grosseiro que BERGESON considera como o tipo de uma concepção metafísica do ser. (Cf. *La perception du changement; L'Évolution créatrice*, págs. 2sv; *La Pensée et le Mouvant.* págs. 37, 38, 51, 88, 93, 185, nota. etc.) Explica-se que êle conteste resolutamente a realidade e a inteligibilidade de uma tal «substância» mas não que parta daí para propor por sua vez um fenome-

---

[3] Cf. A. MICHOTTE, *La perception de la causalité*, Paris-Bruxelles, 2e éd., 1952.

[4] Cf. LOCKE, *An Essay*, ch XXIII, 37. — HUME, *A Treatise of human nature*, I, 4e part., Apêndice. — STUART MILL, *Philosophie de Hamilton.* pág. 235.

nismo tão radical, que o de HUME. a seu lado, pode apenas passar por modesto ensaio. (Cf. nosso *Essai sur le Bergsonisme,* Lyon--Paris, 1931, págs. 80-91.)

B. O imaterialismo de Berkeley

94 1. **O nominalismo berkeleyano.** — Estas concepções são as mesmas de BERKELEY, que propõe, baseado no nominalismo absoluto, a dupla *crítica do conceito universal e da noção de substância ou de sujeito.* A idéia abstrata, diz BERKELEY, de nada serve, pois ela só faz suprir objetos singulares em número indefinido. Aliás não tem realidade mental: cada vez que tentamos descobrir-lhe um conteúdo próprio e original conseguimos apenas imagens grosseiramente confusas e informes.

BERKELEY, por outro lado, mostra que a noção de substância, que êle entende como sendo aquela de um substrato inerte dos fenômenos, não corresponde a nada de real nem de inteligível *(II, 569).*

2. **A passagem ao idealismo.** — BERKELEY luta contra um fantasma. Mas sua lógica é rigorosa. Se partirmos da noção empirista do sujeito, a crítica de BERKELEY demonstra vitoriosamente que substâncias ou sujeitos, assim entendidos, são para o espírito e na realidade um verdadeiro nada. *Ùnicamente subsistem doravante diante do espírito os fenômenos ou qualidades, que* BERKELEY *não tem dificuldade em demonstrar que são apenas idéias, de tal maneira que existir reduz-se no final das contas a perceber ou a ser percebido: esse est percipere vel percipi.* O empirismo, desta vez em plena consciência, vai até o fim de sua lógica, e BERKELEY não se esquece de frisar que sua doutrina traz apenas uma justificação definitiva às teses idealistas comuns a todos os modernos. [5]

Que o sistema berkeleyano seja pròpriamente uma reação contra as concepções fisicistas que prevaleciam no seu tempo na filosofia e que eram uma conseqüência do mecanicismo cartesiano é fato indiscutível. [6] Mesmo num certo sentido o idealismo de BERKELEY não é um idealismo franco, pois que, para êle, as idéias são dados verdadeiramente objetivos e independentes do sujeito cognoscente. (Cf. *Principles.* I, 91.) Mas não é menos verdade que embora muito a contragosto BERKELEY orientava o idealismo para formas panteísticas. O universo sendo reduzido a um sistema de idéias, a tendência natural será procurar no espírito a fonte primeira das idéias. O averroísmo é assim uma das conseqüências lógicas de um sistema

---

[5] Cf. BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of human knowledge,* I, — 2e *Dialogue between. Hylas and Philonous.* — Cf. FR. OLGIATI, *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico,* Milan, 1935, págs. 168 sg.

[6] Cf. FR. OLGIATI, *L'idealismo di Girgio Berkeley ed il suo significato storico,* Milan, 1935, págs. 168 sg.

com o qual BERKELEY se vangloriava haver destruído definitivamente o ateísmo, o materialismo e o panteísmo.

§ 2. A CORRENTE POSITIVISTA

95 1. **Nominalismo e empirismo.** — O positivismo de A. COMTE, STUART MILL, H. SPENCER, é apenas uma facêta do empirismo fenomenista. *Nominalista por princípio, o positivismo prega uma espécie de ascese filosófica ou, se assim se quer, um nôvo dever de abstinência metafísica.* Renuncia, com efeito (com uma aparente sabedoria), procurar a solução dos problemas insolúveis apresentadas pela concepção fenomenista do universo. Acaso há substrato dos fenômenos, há as "coisas em si" (como diz KANT) atrás das aparências móveis? Pouco importa, substrato e "coisas em si" são perfeitamente inúteis.

O positivismo se apresenta assim como uma solução para os problemas suscitados pelo Kantismo ao mesmo tempo que pelo fenomenismo. Mas, como vamos ver, êsses problemas são os mesmos que os de KANT e HUME, pois resultam nos dois casos do postulado nominalista. Trata-se essencialmente de explicar, sem recorrer à metafísica, a ordem e a regularidade dos fenômenos.

Mas, como explicar sem recorrer a um sujeito, todos orgânicos da natureza, da ordem e da regularidade dos fenômenos? Para que, respondem os positivistas, procurar explicações hipotéticas e aliás inúteis? A ordem é um fato e assim também a constância das seqüências fenomenais. Êstes fatos, é suficiente que nós os constatemos e os generalizemos sob formas de leis. *O objeto da ciência, é ùnicamente distinguir os laços empíricos dos fenômenos e tôda a filosofia não tem outra finalidade senão compreender a ciência e unificar seus resultados, no próprio terreno da experiência.* [7]

---

[7] Cf. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, § 12; "Tendo espontâneamente constatado a inutilidade radical das explicações vagas e arbitrárias próprias da filosofia inicial, seja teológica, ou metafísica, o espírito humano renuncia, daqui por diante, às buscas absolutas que só convinham a sua infância e limita seus esforços ao domínio, desde então ràpidamente progressivo, da verdadeira observação, única base possível dos conhecimentos verdadeiramente acessíveis, sàbiamente adaptados às nossas necessidades reais. A lógica especulativa consistirá até então em raciocinar, de uma maneira mais ou menos sutil, segundo princípios confusos, que, não encerrando nenhuma prova suficiente, suscitava sempre debates sem fim. Mais adiante reconhece como *regra fundamental*, que tôda proposição que não é estritamente redutível à simples enunciação de um fato, ou particular ou geral, não pode oferecer nenhum sentido real e inteligível. Os princípios que ela emprega são êles mesmos verdadeiros fatos, apenas mais gerais, e abstratos, que aquêles cujos laços devem formar (...). Em uma palavra, a revolução fundamental que caracteriza a virilidade de nossa inteligência consiste, essencialmente, em substituir em tôda parte, a inacessível determinação de causas pròpriamente ditas, à simples procura das *leis*, isto é, das relações constantes entre os fenômenos observados."

Esta argumentação é muito ambígua, pois se apresenta ora como puramente metódica, ora como realmente doutrinal. Êstes dois pontos-de-vista deveriam estar nìtidamente distinguidos.

96 2. **O positivismo como método.** — O têrmo positivismo serve às vêzes para designar um *método de investigação da natureza.* Tudo se reduz nesta ordem, dizemos, a busca das leis empíricas dos fenômenos, por abstração das causas pròpriamente ditas e das essências, que pertencem às disciplinas metafísicas, ou às disciplinas religiosas. — Nada haveria a dizer contra isto *(I, 152-154)*, se não se pretendesse que, de um lado, pode ser êste método positivo auto-suficiente e, de outro, que as buscas ulteriores da metafísica, como as asserções religiosas, representam apenas extrapolações ocasionais, hipóteses gratuitas. O culto do método positivo implica freqüentemente um positivismo latente, isto é, a crença na validez exclusiva dos métodos experimentais.

Vamos mostrar a falsidade dêste ponto-de-vista. Mas já podemos estabelecer, limitando-nos à questão do método, que êle é contradito pela prática mesma das ciências positivas. Com efeito, é certo que o físico (o químico, e biologista com mais razão ainda) está bem longe de obedecer às injunções de COMTE: "Êle procura sempre e em tôda parte, escreve E. MEYERSON *(Essais,* Paris, 1936, pág. 140), conhecer o que há debaixo dos fenômenos, o que é, a coisa, *o quê (Was).*" *A metafísica é tão natural ao homem como a respiração*; o sábio é metafísico como qualquer outro, se bem que é verdade, sem ter disto consciência expressa, mas tão profundamente que poderíamos dizer que as ciências mais positivas só existem e progridem sob o impulso da necessidade metafísica.

97 3. **O positivismo como doutrina.** — Do ponto-de-vista doutrinal, o positivismo se reduz a uma pura e simples negação do valor da metafísica, isto é, da razão como faculdade do ser inteligível. Como tal vale tanto quanto os princípios que invoca. Ora nós sabemos que êstes princípios não são outros senão aquêles do nominalismo e do empirismo: *tôda realidade objetiva, legìtimamente afirmável, se vê reduzida àquilo que é ou poderia ser percebido pelos sentidos.* Discutimos êstes postulados e não precisamos retornar a êles. Mas podemos ressaltar que esta doutrina conduziria à ruína da ciência positiva.

a) *A ciência e a busca das coisas.* Chamávamos a atenção, do ponto-de-vista metódico, sôbre o que poderíamos chamar *a metafísica dos sábios.* Aqui é preciso ir um pouco mais

longe e falar de *metafísica da ciência.* Com efeito, relativamente à consideração das coisas, no sentido pròpriamente ontológico desta noção, E. MEYERSON *(De l'Explication dans les sciences,* 1ère. éd., t. I, pág. 57) mostrou claramente que se as ciências da natureza se esforçam para estabelecer leis funcionais *(I, 145, 203),* elas não as tomam, parece, como têrmo final de suas ambições, pois *leis e funções são evidentemente apenas símbolos da causa pròpriamente dita, que é a verdadeira realidade.*

«Aplicamo-nos, escreve MEYERSON *(Essais,* págs. 41 sg.), por reduzir a pesquisa da causa à determinação das condições do fenômeno, isto é, à procura da lei (...) Ela se encontra muitas vêzes caracterizada pelo fato de que fazemos intervir o conceito matemático de função *(I, 164),* que é, com efeito, a forma ideal para a qual tende a lei física; fingimos crer que é à determinação desta função ou de alguma particularidade relativa a esta função que se reduz ou pelo menos se deve reduzir tudo o que diz respeito à causa. Ora, isto não se dá. A causa não pode, em nenhum caso, confundir-se com a lei e a função, pois vemos na história da ciência a busca da causa continuar incansável e apaixonadamente, muito tempo depois que a função e tudo o que lhe diz respeito se encontrem perfeitamente determinados (...). Sabemos que o espírito exige imperiosamente causas reais para o que existe realmente, que, segundo HARTMANN, sòmente alienados poderiam tentar explicações físicas com o auxílio de conceitos cientemente irreais. É o que faz com que o físico não saiba, em nenhum caso, se reduzir ao matemático e ainda menos ao algébrico puro.»

98 b) *Ciência e filosofia.* O positivismo, mesmo no simples plano da ciência experimental, é realmente impraticável e contraditório. Assim, em física, um positivista deveria, para ser lógico, limitar-se a descrever os fatos em sua ordem de aparição, e se limitar estritamente aos fatos brutos, isto é, às percepções, tais como elas são para os observadores comuns. Mas é evidente que o físico, mesmo positivista, vai sempre mais além; êle só retém as qualidades sensíveis como índices de realidades subjacentes (partículas, vibrações etc.) que não podemos perceber diretamente; êle crê numa ordem mais ampla que aquela da percepção sensível e se esforça por reconstruí-la em um sistema onde o perceptível está como que submerso no concebível *(I, 190-192).* — *Se o postulado positivista fôsse estritamente respeitado, o homem estaria reduzido a constatar sem compreender.* A própria constatação seria muito imperfeita, uma vez que implica sempre, mesmo no plano científico, um esbôço de interpretação e de explicação, isto é, o recurso a elementos que não são do domínio sensível. [8]

---

[8] Cf. A. SESMAT, *Les systèmes privilégiés de la Physique relativiste,* págs. 401-402.

Com mais razão ainda, se a ciência já implica e lança mão de tôda uma filosofia, seria impossível reduzi-la a apenas uma pura síntese das ciências positivas. Na realidade, *em ultrapassando o saber positivo, a filosofia não faz senão continuar um movimento já dado nas ciências e atualizar as exigências metafísicas incluídas virtualmente na experiência sensível e nas ciências de natureza.* Todos nossos estudos precedentes em Lógica, em Cosmologia, em Psicologia, nos levaram constantemente a esta evidência (sublinhada acima uma vez mais) de que o mecanicismo nunca é uma explicação mas um problema. Sem dúvida temos o direito de partir da própria ordem da natureza, considerada como um dado. É o que fazem as ciências positivas. Mas uma constatação não é uma explicação. A razão, mesmo na ciência, aspira a descobrir as razões da ordem, conhecer as coisas pelos seus princípios e causas. Por isso podíamos dizer *(I, 13)* que *a metafísica está mais perto do saber positivo e experimental que do próprio saber, ainda que sob forma potencial ou virtual.* Ela é pròpriamente o ato de uma razão que obedece as exigências inteligíveis do ser dado na percepção e na ciência.

§ 3. A CORRENTE ANTIINTELECTUALISTA

99 As doutrinas antiintelectuais, que se desenvolveram pelos fins do século XIX, e no comêço do século XX, marcam uma reação contra as negações metafísicas do positivismo e do criticismo kantiano. Mas, em vez de discutir os postulados fundamentais (nominalismo e empirismo) dêstes sistemas, *as doutrinas antiintelectuais partem dêstes mesmos postulados considerados como evidentes e indiscutíveis, e pretendem restabelecer a metafísica nos seus direitos por outras vias que não as racionais, provàvelmente impraticáveis.* Assim o pragmatismo preconiza o caminho da vida e da ação e recorre ao critério específico da ação e da vida, que é o sucesso; a verdade será, geralmente, o que é bem sucedido. — *O bergsonismo,* por sua vez, crê descobrir numa intuição supra-intelectual o instrumento apropriado de uma metafísica experimental e positiva, — as *doutrinas existencialistas* afirmam que só os fatos emocionais podem justificar e garantir a afirmação de uma realidade extramental.

A. O pragmatismo

1. **Origens do pragmatismo.** — O movimento pragmatista, escreve WILLIAM JAMES *(Le Pragmatisme,* trad. francesa, por LE BRUN, Paris, 1914, pág. 57), "parece se ter for-

mado bruscamente, à maneira de um precipitado no ar ambiente. Um certo número de tendências, que sempre existiram em filosofia, tomou de repente e coletivamente consciência de si próprias, assim como de sua missão coletiva." De fato, o pragmatismo, pelo menos enquanto filosofia, é antes de tudo um produto anglo-saxão. O iniciador foi, desde 1878, CH. SANDERS PEIRCE. Em um artigo intitulado: "Como tornar claras nossas idéias?" (publicado no *Popular Science Monthly*, janeiro 1878 e traduzido para o francês na *Revue Philosophique*, vol. VII, janeiro 1897), PEIRCE observava que as crenças têm como razão essencial não colocar o espírito de acôrdo com a realidade (sem que êste resultado, aliás, seja excluído), mas guiar e regrar a ação de tal modo que, *para desenvolver o conteúdo de uma idéia, basta determinar a conduta prática que suscita por natureza.*

«O fato tangível que se constata à raiz de tôdas as distinções, por mais sutis que sejam, que faz o pensamento, é que não há uma só, mesmo a mais trabalhada e a mais delicada, que se refira a outra coisa senão a uma diferença possível nas conseqüências práticas. Também, para obter uma perfeita clareza nas idéias relativas a um objeto, devemos considerar ùnicamente os fatos de ordem prática que julgamo-lo suscetível de comportar. (W. JAMES, *Le Pragmatisme*, pág. 58.)

Êste ponto-de-vista, ao qual W. JAMES deveria dar uma repercussão considerável, aplicando à religião, se conjugava fàcilmente à doutrina que JOHN DEWEY, na América expunha nos seus *Studies in Logical Theory* e ao Humanismo de S. SCHILLER. Por outro lado, diversas correntes, muito diferentes, sob diversos aspectos, do pragmatismo, tal como o sistematizava W. JAMES, mas semelhantes, também, sob vários pontos-de-vista, às opiniões que êle defendia, criavam uma atmosfera favorável às teorias de PEIRCE. Para esclarecer, seria necessário citar aqui, NEWMAN e sua *Grammaire de l'assentiment*, — M. BLONDEL e seu livro sôbre *L'Action* (1893), ambos bem longe das teorias pragmatistas, mas que pareceram favorecer um certo antiintelectualismo, — sobretudo ED. LE ROY e a concepção do dogma que expunha em *Dogme et Critique* (1907), — enfim, para resumir, as doutrinas símbolo-fideístas que começavam a se difundir, e cujo essencial consistia em conceder aos enunciados dogmáticos e metafísicos apenas um simples valor de ação. Mesmo na ordem puramente científica, as idéias de HENRI POINCARÉ, quanto ao valor da ciência, poderiam, também, em certos aspectos, ser aproximadas das vias pragmatistas.

Não necessitamos expor aqui estas diversas doutrinas, que confundimos às vêzes, um pouco indiscretamente, sob a rubrica cômoda do pragmatismo. Visamos antes de tudo à dou-

trina de W. JAMES, porque em nenhum outro lugar aliás o pragmatismo foi exposto, defendido e desenvolvido de maneira mais rigorosa e clara. Tem ela a vantagem de nos fornecer elaborada o que poderíamos chamar uma doutrina-tipo. Esta doutrina, W. JAMES observa, podemos contemplá-la sob dois aspectos: *como método e como teoria genética de verdade.* É também sob êstes aspectos que nos vamos esforçar por defini-la.

Se fôsse preciso procurar as fontes longínquas da corrente pragmatista, seria preciso ir até SCHLEIERMACHER, uma vez que é êle quem abre o caminho, ao preconizar o método do sentimento religioso, quando não admite o valor do método racional. (Cf. *Reden über die Religion.*) Sentimento e emoção, diz êle, são os únicos meios que nos permitem entrar profundamente no seio da Vida infinita que é Deus e atingir a realidade através das aparências. A Revolução não é a comunicação misteriosa feita, no tempo, à humanidade, de verdades determinadas e muito menos, um sistema de conhecimentos que deveríamos à atividade especulativa de nossa razão. É a todo o instante uma participação da vida profunda do universo, uma intuição e um sentimento, uma emoção, situados além da consciência clara e pelos quais experimentamos, graças ao acréscimo de vida que lhe devemos, que coincidimos com a corrente criadora universal. Dêste ponto-de-vista os conceitos são bastante diferentes. Sòmente valem o sentimento, a emoção, o impulso vital que traduzimos em sistemas especulativos igualmente deficientes.

100 2. **O método pragmatista.** — W. JAMES, irritado com as flutuações e variedades das opiniões metafísicas, toma o partido de todos os empiristas, que consiste em negar um sentido e alcance real aos problemas metafísicos e propõe um método nôvo para suprimir as controvérsias que pairam sôbre os problemas especulativos. Assim como chamamos *verdadeiras* as noções físicas que nos permitem, ao mesmo tempo, prever e influir sôbre êles, igualmente teremos por certas, no campo filosófico e moral, as noções e asserções que nos obtém o sucesso.

«Eis, escreve JAMES (loc. cit., pág. 57) como [o método pragmatista] coloca o problema: que tal conseqüência seja verdadeira, e não tal outra, que diferença disto resultaria para um homem? Se nenhuma diferença prática pode ser percebida, julgar-se-á que as duas alternativas reduzem-se à mesma coisa e que tôda discussão seria vã. Para que uma controvérsia seja séria é preciso poder mostrar que conseqüência prática está necessàriamente ligada ao fato de tal alternativa ser a única verdadeira.»

3. **A doutrina pragmatista.** — A doutrina de W. JAMES encerra essencialmente uma *nova noção da verdade.* Esta não poderia ser nem uma cópia com relação a um original: como nossas idéias, que são abstratas, imutáveis, universais, poderiam ser cópias de originais que são concretos, mutáveis e

contingentes? — nem a revelação ou apreensão de tipos ideais eternos e incorruptíveis que existem sôbre o espaço e o tempo, hipótese que o nominalismo e o empirismo excluem, mostrando a origem humilde, puramente sensível, de nossas idéias.

De fato, a verdade não preexiste à nossa ação. É uma qualidade — desta mesma ação, isto é, uma espécie de bem. *A verdade é o nome de tudo que se demonstra e se experimenta bom na ordem da crença, e bom também por razões definidas pelo sucesso, na ordem da ação.*

«Admiti, escreve JAMES (loc. cit., págs. 83-84), que nas idéias verdadeiras *nada* haja que seja bom para a vida; admiti que a posse destas idéias seja uma desvantagem positiva e que só as idéias falsas sejam vantajosas: então ser-vos-á preciso admitir que a noção de verdade concebida como coisa divina e preciosa, e a noção de sua busca concebida como obrigatória, nunca se poderiam ter desenvolvido ou se tornado dogma. Num mundo assim, nosso dever seria antes *fugir* da verdade (...). Se há um bem, ao contrário, uma vida que realmente valha a pena viver, mais que qualquer outra, e se há uma idéia que, conseguindo nossa adesão, possa nos ajudar a viver esta vida, então realmente nos seria melhor crer nesta idéia, contanto que a crença nesta não esteja, em oposição aos outros bens vitais de um interêsse superior.»

4. **Discussão.** — Já discutimos *(I, 128; II, 457)* diversos aspectos desta doutrina. Do ponto-de-vista crítico, a discussão depende antes de tudo da do nominalismo e da do empirismo. Podemos contudo juntar algumas observações.

a) *A noção de verdade.* Sob êste ponto-de-vista deve-se frisar que *a crítica de* W. JAMES *possibilita o êrro enquanto se obstina em refutar concepções absurdas.* A verdade não é uma cópia, nem mito menos a apreensão de tipos inteligíveis, que existem além do espaço e do tempo. Ela é a conformidade do espírito com a realidade, conformidade que se exprime pelo juízo e se verifica universalmente, mesmo em metafísica, com referência à realidade, mesmo a sensível, donde provêm, no final das contas, todos os nossos conhecimentos, o que equivale a dizer que a *verdade não é uma coisa,* como imagina W. JAMES, *mas a qualidade ou a propriedade de uma atividade intelectual ordenada para captar o ser, segundo um modo imaterial que lhe é próprio.*

b) *O critério do êxito.* W. JAMES pretende que por êxito se entenda o bem ou tudo o que favorece nossa maior expansão moral. Mas a questão será então definir em que consiste esta "maior expansão moral". Isto nos leva necessàriamente a uma concepção do homem, de sua natureza, de suas exigências morais, dos fins da vida humana e dos valôres absolutos, isto é, à metafísica como ciência.

Quanto a dizer que a verdade é um aspecto ou uma espécie do bem, é multiplicar os equívocos. *A verdade é o bem da inteligência,* cujas aspirações satisfaz. *Mas absolutamente não é o bem que não se pode definir senão em relação com o querer.* — Sem dúvida a verdade e o bem se identificam no ser do qual são aspectos transcendentais, no sentido de que é sempre o ser, como verdade, relativamente a inteligência, como bem, relativamente a vontade que é o término de nossas atividades formalmente diversas. Dêste ponto-de-vista, é evidente que a verdade e o bem jamais se podem opor e que devem, em certo modo, se confirmar mùtuamente. Mas isto é a ordem absoluta, e é à razão que compete julgá-la. *O êxito, ao qual* JAMES *pretende referir-se, será, para uma atividade que excede de muito o campo sensível, apenas um critério empírico, parcial, inadequado, e freqüentemente ilusório.* Tanto que, na ordem moral, longe de pedir aos sucessos da ação para decidir a respeito da verdade, é à razão que pediremos para definir a ordem de direito com a qual deve conformar-se a ação para ser eficaz e fecunda quaisquer que sejam as aparências.

102 5. **A doutrina da ação.** — A doutrina da ação, exposta por M. BLONDEL em sua tese de 1893, não deve ser confundida com o pragmatismo de W. JAMES. Anterior à difusão dêste, aquela diz respeito mais às preocupações que condicionaram a gênese do pragmatismo, mas sob uma forma e num contexto doutrinal inteiramente diferentes, e poderia ser considerada como solução das dificuldades insolúveis em que o pragmatismo antiintelectualista de JAMES acabou por fracassar. Ela se liga com efeito a uma tradição composta de nomes ilustres, de SANTO AGOSTINHO a PASCAL, tradição de filosofia concreta, menos preocupada, em geral, com o estudo técnico e científico dos problemas que «com o valor prático e nutritivo da verdade» e que, na luz, buscava sobretudo o calor.

Para caracterizar esta doutrina, observaremos primeiro que está claramente orientada contra o associonismo empirista, para a instauração de um *realismo integral: realismo da vida psicológica,* fazendo ressaltar a interdependência essencial das diversas funções humanas; *realismo de conhecimento,* pela afirmação de que êste não se acaba na ciência abstrata (a qual é, entretanto, uma etapa indispensável do conhecimento), mas na apreensão do ser concreto; *realismo metafísico,* em que a dialética da ação, ainda mais eficaz que a análise abstrata, nos leva a descobrir em nós e nas coisas «alguma realidade mais cheia de realidade, uma existência ulterior e superior a cada um e princípio de sua própria existência»; *realismo moral,* pela afirmação de que «a soberana originalidade da vida interior apenas admite o que de um certo modo digeriu e vivificou». (Cf. P. ARCHAMBAULT, *L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel,* Paris, 1928.) — Esta doutrina leva então a expor em sua indivisível unidade o tríplice problema do *pensar,* do *agir,* e do *ser:* do pensamento naturalmente mecânico, gerador de abstrações, fabricante de átomos inteligíveis, operário de multiplicidade conceitual, — ao ser que é complexidade ordenada, unidade sintética, todo irredutível aos elementos reunidos, o abismo está superado pela ação, que é como um *vinculum* em ato. A ação «forma a unidade viva de um composto

que encarna o próprio pensamento nos membros e faz participar a multiplicidade de um organismo material do valor espiritual de intenções transcendentes». (*L'Action*, 1893, pág. 132.)

M. BLONDEL estêve constantemente preocupado. (Cf. *L'Action*, 1936, II, págs. 297 sg.) em afastar as interpretações errôneas e injustas de seu pensamento. E na ordem do conhecimento, como o afirmou, M. BLONDEL admite as atividades da inteligência discursiva, do pensamento «nocional» como um grau necessário e válido em sua linha, da pesquisa especulativa; e na ordem do ser, afirma a realidade subordinada, mas certa, às condições elementares. — Cada doutrina, entretanto, possui seu ar de família. Cuidadosa antes de mais nada, em ressaltar o papel da ação, sua indicações e exigências, a dialética de M. BLONDEL dá algumas vêzes a impressão de rebaixar exageradamente o valor e o alcance do pensamento conceitual, perigo tanto mais acentuado por seus críticos, quanto certas correntes contemporâneas e muito poderosas, impeliam neste sentido. M. BLONDEL, muitas vêzes, fêz questão de repudiar claramente qualquer solidariedade com estas correntes. O perigo, se existe, ameaçaria portanto menos M. BLONDEL que êste ente de razão que poderíamos chamar o «blondelismo». Podemos assinalá-lo sem nada subtrair da admiração e simpatia verdadeiramente muito grandes que merece um pensamento que é um dos mais profundos e benéficos dêste tempo.

É que de fato M. BLONDEL, em tôda sua obra, mostrou com uma fôrça singular o têrmino em que um realismo coerente, quer dizer integral, encontrará seu acabamento inteligível: êste têrmino apenas será atingido pela confissão de uma Realidade suprema e transcendente que, presente em todo o universo e em cada um dos sêres do universo, e se revelando ao mesmo tempo nas exigências de um pensamento conforme ao ser e de uma ação integralmente fiel a seu impulso fundamental, é ùnicamente, além das aparências às quais uma filosofia sumária quis reduzir tôdas as coisas, fundamento de tôda a realidade à qual confere sua consistência e unidade.[9]

B. O Bergsonismo

Do ponto-de-vista crítico, o bergsonismo se define como uma concepção nominalista do conhecimento e uma apologia da intuição supra-intelectual como instrumento de conhecimento metafísico.

1. O intuicionismo

a) *Crítica do associacionismo*. A desqualificação do conceito como instrumento de conhecimento está ligada, em BERGSON, a uma *crítica vigorosa do atomismo associacionista*. BERGSON fêz ver que o associacionismo era um ensaio para explicar mecânicamente a vida do espírito pelo jôgo das sensações e das imagens, concebidas como coisas no seio da consciência. Numa tal concepção, o espírito e a própria consciên-

[9] Cf. H. DUMERY, *La Phylosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, 1947.

cia tornam-se inúteis: são realmente, como TAINE pensava, puros epifenômenos ou puras aparências ligadas às atividades orgânicas.

Foi por reação contra estas teorias que começou BERGSON em seu *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Êle achava, de fato, que o espírito é uma realidade original, absolutamente irredutível à matéria e que uma tal realidade pode ser conhecida por meio da intuição. O êrro capital destas concepções que faziam da consciência o resultado mecânico de uma espécie de química mental consiste, segundo BERGSON, em considerar o eu como uma soma de elementos homogêneos discontínuos. Ora, nada há de mais contrário à experiência: quando nos aplicamos a apreender em sua profundidade a corrente da consciência, longe de nos parecer um trecho discontínuo de estados isolados a estados isolados, em que cada um afastava o precedente enquanto aguardaria ser substituído pelo seguinte, a sucessão, no seio daquela, se impõe à nossa observação como uma "penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, dos quais cada um, representante do todo, dêle apenas se distingue e se isola por um pensamento capaz de abstrair". *(Essai,* pág. 77.) Quem quer que esteja atento à realidade dêste *dinamismo interior a sua continuidade heterogênia* não pode deixar de apreender em si a presença de alguma coisa que não se pode reduzir à matéria, a qual é discontinuidade, dispersão especial, homogeneidade e passividade.

Assim BERGSON, sôbre dois pontos essenciais, estabelecia uma exata noção da realidade: *mostrava, de um lado, que os sêres são unos e que sua unidade orgânica não pode resultar de uma composição mecânica de elementos separáveis,* que os estados de consciência são interiores ao eu e o eu interior aos estados de consciência: provava em seguida que *os sêres estão inteiros colocados na duração.*

104 b) *Crítica do conceito.* Qual é a fonte primeira do êrro associacionista? É, declara BERGSON, a pretensão de conhecer a realidade por meio do conceito. *O conceito, na realidade, não é instrumento de conhecimento, mas instrumento de ação.* Com efeito, as necessidades da ação obrigam-nos constantemente a dividir a continuidade fluida e heterogênea da realidade em estados estáveis homogêneos e discontínuos, em "coisas" distintas, numa palavra, a especializar a pura duração que constitui a essência profunda da realidade. Esta divisão e esta solidificação são necessárias à vida prática. O homem maneja fàcilmente apenas os números e as coisas.

O conceito é o meio apropriado para esta especialização e para esta divisão. É por êle que a vida consegue adaptar-se à matéria para vencê-la fazendo dela que é necessidade mesma, um instrumento de liberdade, construindo uma mecânica que triunfou do mecanismo empregando o determinismo da natureza para passar através das malhas da rêde que êle tinha armado (*Évolution créatrice*, pág. 286). O espírito, portanto, só consegue penetrar na matéria "porque é capaz de se lhe aproximar por degradações sucessivas e de se lhe inserir imitando-a". (*La perception du changement*, pág. 62.) — Assim, *a inteligência conceitual descuida-se da essência da realidade para se ocupar apenas com as das relações; cria estas formas vazias que são os conceitos abstratos que permitem o fácil manejo de um sem número de coisas agrupadas em séries homogêneas.* Pelo contrário, agindo assim, — a inteligência se converte no grande meio de liberação, porque consegue, simultâneamente, fazer circular a vida através do inerte, contornar os obstáculos da matéria, e preparar até, por sua ação laboriosa, o conhecimento desinteressado, isto é, metafísico da realidade.

Tal é o papel da inteligência conceitual. Ora, o grande êrro dos filósofos até aqui foi tomá-la por instrumento de conhecimento, enquanto não passa de instrumento de ação, a ferramenta adequada do *homo faber*, julgá-la capaz de "tudo abranger, não sòmente a matéria sôbre a qual tem naturalmente poder, mas ainda a vida e o pensamento." (*Évolution créatrice*, pág. 173.)

105 c) *A intuição supra-intelectual.* É, portanto, no sentido da intuição que resolutamente nos devemos voltar, se quisermos alcançar um conhecimento metafísico da realidade. Se o ser é pura mudança, isto é, mudança sem coisa que muda, movimento sem móvel, *devenir* sem nada que venha a ser [10] *só a intuição, que nos permite coincidir com o "devenir" nos permitirá compreender a realidade em seu interior.* Esta intuição é, com efeito, uma espécie de auscultação pela qual se

---

[10] Cf. *Durée e Simultaineté*, págs. 54-55: "Não há dúvida que o tempo não se confunde no princípio para nós com a continuidade de nossa vida interior. O que é esta contiuidade? A de um fluxo e de uma passagem que se bastam a si mesmos, o fluxo não implicando uma coisa que corre e não pressupondo a passagem estados pelos quais se passa: a *coisa* e o *estado* são apenas instantâneos artificialmente tomados pela transição — e esta única naturalmente experimentada, é a própria duração." — *La perception du changement*, pág. 27: "Diante do espetáculo desta mobilidade universal, alguns dentre nós serão tomados de vertigem (...). Tranqüilizem-se, porém. A mudança lhes parecerá como o que de mais substancial pode haver no mundo".

consegue "estreitar o mais perto possível o próprio original", sentir "palpitar sua alma" ("Introduction à la Metaphysique", na *Revue de Metaphysique et de Morale*, Janvier 1903, pág. 10). Conhecimento simpático e não utilitário, conhecimento por conseguinte singular, concreto e inefável, que se baseia nas análises conceituais, mas para as ultrapassar, a intuição é como uma "faculdade complementar" supra-intelectual, que nos abre uma perspectiva sôbre o espírito e sôbre a vida e nos introduz nas profundezas mesmas do ser. (*Évolution creatrice*, pág. 217.)

106 2. **Discussão.** — O paradoxo da doutrina bergsoniana consiste em se apresentar como refutação do empirismo fenomenista e abundar no sentido dêste mesmo fenomenismo. Podemos constatá-lo fàcilmente retomando os três pontos que acabamos de expor.

a) *A doutrina da duração pura.* Já várias vêzes observamos o que há ao mesmo tempo, de contrário à experiência e de ininteligibilidade na ontologia bergsoniana, que define o ser pelo *devenir* ou a pura mudança. Mostramos com efeito em Cosmologia *(I, 331)* que duração e mudança não são noções intercambiais e que tôda a argumentação de BERGSON se limita a um paralogismo evidente: pelo fato de que tôda a realidade que experimentamos está submetida à mudança *(ens mobile)*, BERGSON deduz imediatamente que tôda a realidade é apenas mudança sem nada que mude, isto é, sem sujeito da mudança. Esta proposição é, não sòmente do ponto-de-vista lógico, um sofisma caracterizado, mas enuncia ainda um absurdo, pois a mudança, que não é e não pode ser senão um acidente, não pode existir sem sujeito *(I, 313-314; II, 488, 572, 573)*.[11]

Não temos dificuldade em descobrir o *parentesco fenomenista desta doutrina.* — Provém ela, em linha reta da crítica empirista de HUME, que tentava explicar pelo jôgo da imaginação (HUME dizia, como BERGSON: conceito) a fabricação das substâncias e dos sujeitos da experiência. A diferença entre HUME e BERGSON consiste em que HUME, depois de ter reduzido o universo a apenas um fluxo fenomenal, confessava que esta conseqüência é verdadeiramente pouco inteligível *(II, 573)*, enquanto BERGSON, mais intrépido, aceita re-

---

[11] MAURICE BLONDEL escreve muito acertadamente *(L'Etre et les êtres*, Paris, 1936, pág. 297): o movimento da natureza inteira seria inoperante e ininteligível se quiséssemos fazer do próprio *devenir* um fim em si, uma realidade suficiente, uma mobilidade substancial. Tais alianças de palavras escondem, sob um nominalismo que permite unir contradições essenciais, uma impossibilidade fundamental, um contra-senso para quem quer que analise o fundo sem pensamento.

solutamente a conseqüência e a erige em sistema. Quanto à formação da "ilusão estática" HUME, para explicá-la, recorrera à Associação, que BERGSON, substitui pelas necessidades da ação. Mas o fundo das doutrinas é o mesmo.

BERGSON manteve esta estranha teoria da «substancialidade intrínseca da mudança» até em seus últimos trabalhos. *La pensée et le Mouvant* (1933) a retoma claramente. É verdade que, numa nota dêste trabalho (pág. 185), BERGSON fala de «mal-entendidos» a respeito de sua doutrina. Mas os mal-entendidos entre BERGSON e seus críticos não afetam, como esta nota os define, o sentido da doutrina, mas suas conseqüências, quando BERGSON afirma que o real para mudança guarda a consistência e a espessura necessárias para ser ainda «alguma coisa», o que negam, não sem boas razões seus contraditores. A doutrina deve ser entendida estritamente, literalmente. «Há mudanças, escreve BERGSON, mas não há, sob a mudança coisas que mudam; a mudança não tem necessidade de um suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova» (pág. 185). Do fato muito certo de que não há, debaixo da mudança suporte inerte e imóvel, BERGSON deduz imediatamente (retirando o paralelogismo que assinalávamos acima) que «o movimento não implica um móvel».

107. b) *O nominalismo bergsoniano.* Se as doutrinas de HUME e de BERGSON são fundamentalmente as mesmas, é porque dependem ambas do mesmo postulado nominalista. Para BERGSON, o conceito abstrato não é apreensão de ser, mas fabricação artificial de objetos ou de coisas operada por um pensamento que descuida o conhecer pelo agir; HUME ressaltava igualmente que nossas construções conceituais de coisas estão condenadas pelas necessidades práticas.

BERGSON, entretanto, se esforçou para atenuar o aspecto nominalista desta doutrina. Fêz questão de observar que o conceito podia servir de ponto-de-partida para um conhecimento metafísico da realidade. Mas o certo é que, não sòmente êle não viu que era o próprio ser real que dava sentido e valor ao conceito, mas ainda, não admitiu que tivesse havido continuidade do conceito à intuição, esta sendo definida como uma "inversão" do movimento natural ou habitual do pensamento, orientada de instinto para a divisão e a imobilidade. (Cf. *Introduction à la Metaphysique*, loc. cit., págs. 21-22.).

Devemos compreender que o conhecimento conceitual, a análise minuciosa do discurso, os enunciados das ciências positivas, sobretudo, quando se trata de realidades gerais e complexas como a vida, o instinto e a evolução, são *condições* da intuição metafísica. Mas as condições são aqui extrínsecas à instituição. Elas a preparam, mas não a constituem. Não se passa do conceito à intuição, porque são heterogêneas. De uma a outra, diria KIERKEGAARD, há um *salto* qualificativo necessário.

108 c) *A intuição supra-intelectual.* A teoria da intuição supra-intelectual leva-nos ainda ao fenomenismo de HUME. Pois, como observou KANT, *a partir do fenomenismo radical de* HUME, *não se pode conceber solução para o problema da metafísica senão pela hipótese de uma intuição intelectual que penetra, para além do diverso e do fluente fenomenal, até a intimidade do ser,* ou, como se expressa BERGSON, até o seio do real "em suas profundidades". — HUME havia aliás sugerido uma hipótese dêste gênero quando afirmou que a crítica fenomenista não podia levar a negar a realidade das substâncias (isto é, de *something simple and individual*), mas sòmente a dizer que, se tais substâncias existem, elas estão, enquanto distintas das qualidades, além da percepção sensível. (Cf. *A Treatise of human nature,* L. I, 4 th part Appendice.) Raciocínio que já introduz a "coisa em si" do kantismo e deixa entrever a possibilidade (teórica) de uma intuição que não seja a sensível.

KANT nega a realidade desta intuição. BERGSON, ao contrário, afirma-a. Mas é claro que, um e outro, dependem aqui do postulado nominalista. Pois, *se o ser fôsse concebido como interior ao conceito, que necessidade haveria de introduzir (para admiti-la ou negá-la) a hipótese de uma intuição supra-intelectual, exterior e ulterior ao jôgo do pensamento conceitual?*

Quanto à natureza desta pseudo-intuição, ela encerra muitas dificuldades. As expressões, pelas quais BERGSON tenta fazê-la compreendida (oscultação, conhecimento por simpatia, coincide com o objeto, identificação com o próprio original apreendido por dentro etc.), revelam mais dificuldade que precisão. — A única coisa que parece clara é que BERGSON exatamente como OCKAM, LOCKE e HUME e todos os empiristas, propõe um ideal de conhecimento tal, que o objeto estaria no cognoscente como uma coisa. *Se a intuição nos deve fazer coincidir com o objeto, não é pelo efeito de uma assimilação vital do objeto, mas por uma identificação material dêste com o sujeito.* HUME e BERGSON repelem o conceito com igual energia sòmente porque nisto descobrem a atividade própria do cognoscente. Todo o nominalismo empirista (DESCARTES compreendeu) está de acôrdo em fazer do conhecimento autêntico um fato de pura passividade, isto é, no fim de contas, uma *operação mecânica.*

As intuições metafísicas concretas que nos propõe o bergsonismo parecem provir da mitologia. A intuição que nos faria atingir em sua realidade «absoluta», «o princípio de tôda vida e também de tôda materialidade» (*Évolution créatrice,* pág. 258) é uma mera ima-

ginação, simplesmente gratuita. Além do mais, a Vida, como tal (*Évolution créatrice*, pág. 28), é apenas uma abstração realizada. Quanto à «mobilidade universal» ao *devenir* sem nada que venha a ser, isto também provém evidentemente do mito e do mito impensável.

Em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, BERGSON invocou a experiência ou a intuição mística. Mas êle afirma ao mesmo tempo que a experiência não tem oportunidade de ser aceita pela filosofia senão se se adapta às certezas racionais, levando-as, se o quisermos, além daquilo que lhes é diretamente acessível, mas na mesma direção.

C. As teorias axiológicas

109 1. **O primado do sentimento e do valor.** — Sob **aspectos** diversos, as teorias axiológicas modernas afirmam que o *único meio de chegar à realidade está no sentimento ou na emoção*. M. SCHELER, N. HARTMANN, JASPERS estão concordes com HUSSERL em reconhecer o caráter essencialmente intencional do conhecimento, isto é, sua relação com uma realidade independente do espírito.[12] Sòmente neste ponto êstes filósofos, separando-se de HUSSERL, julgam que o instrumento desta relação é apenas o sentimento ou a apreensão do valor (fatos emocionais-transcendentes).

Para além da forma, categoria ou estrutura lógica, única acessível segundo KANT, SCHELER quer encontrar o real e o ser. Seu ponto-de-partida é "o homem total com a síntese unificada de suas mais altas fôrças espirituais". O primado da inteligência é, portanto, diz SCHELER um abuso e um preconceito. Para entrar em contacto com as coisas temos algo melhor que a inteligência, a saber, uma espécie de experiência, cujos objetos são totalmente inacessíveis à inteligência conceitual. Esta experiência nos é fornecida pelo "sentimento original intencional", isto é, pelo sentimento de uma realidade apreendida formalmente sob seu aspecto de valor e nunca sob seu aspecto de ser. *Graças a esta intencionalidade própria do sentimento podemos penetrar a própria essência da realidade diretamente, sem discussão crítica possível.* (Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, 1913-1916, pág. 261.) — O fim dêste "conhecimento emocional" está, portanto, constituído pelos valôres. Seu conteúdo se define como uma *tendência ativa para os valôres*. Por conseguinte, não depende das categorias "verdadeiro" e "falso", mas das categorias "inclinação" e "aversão". "O amor e o ódio, diz SCHELER (*Der For-*

---

12 Cf. N. HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*, 2e éd., Berlin, 1925.

malismus, pág. 262), formam dois cumes de nossa vida intencional e emocional.[13]

110 2. **O subjetivismo.** — As doutrinas axiológicas contemporâneas se apresentam voluntàriamente como um neokantismo. Elas retomam, com efeito, um tema explorado por KANT em sua *Critique de la raison pratique*, onde se trata de afirmar a existência de Deus, a liberdade e imortalidade da alma como puros postulados do valor (isto é, para KANT, do dever). Mas elas ultrapassam êste ponto-de-vista kantiano ao professar o alcance transcendente das afirmações fundamentadas no puro sentimento. *O problema se reduz a saber se a emoção pode ser separada dos fatos pròpriamente cognitivos que a acompanham e se, por outro lado, pode carregar sòzinha* o pêso da metafísica. Há razões para duvidarmos disto. Na realidade, *estas concepções nos deixam em pleno subjetivismo*. Se, como afirma M. SCHELER, os valôres compõem um mundo inteligível sem realidade ontológica, não vemos como será possível nos apercebermos do aspecto real do valor. Êste, de nôvo, como pensava KANT, tornar-se-á um simples objeto de crença irracional e de convicção subjetiva. De fato, como mostramos em Psicologia *(II, 454-455)*, não se justifica o valor (e por conseguinte a emoção que êle provoca) senão pela referência ao *ser revestido de valor*, isto é, a atividade racional ordenada para o ser e para o inteligível.

ART. II. *A ATIVIDADE DO COGNOSCENTE*

111 O que há de comum em tôdas as doutrinas que acabamos de estudar é a negação da atividade própria do sujeito no conhecimento, isto é, a atividade pela qual as noções universais são abstraídas das condições particulares que são as da realidade concreta. *Estas doutrinas propõem, implícita ou explìcitamente*, um tipo de conhecimento onde o espírito seria inteiramente passível e apenas registraria as impressões produzidas pelas coisas, como na fotografia. Em outras palavras, o conhecimento não é reconhecido válido e objetivo senão quando se exerce sôbre o *modêlo mecânico*.

Ora, não há nada mais contrário à noção de conhecimento, que significa (como tão bem diz a etmologia da palavra conhecimento) o ato para o sujeito de tornar-se vitalmente objeto, como para o objeto o ato de nascer, como conhecido, a

---

[13] Encontramos em M. HEIDEGGER (cf. *Sein und Zeit*) sob o nome de *Befindlichkeit*, esta espécie de conhecimento emocional, constituído pela inserção imediata nas coisas *(Bei-den-Dingensein)*.

uma nova forma de ser. *Longe de comprometer o valor do conhecer, é esta atividade vital e assimilante do sujeito que garante a objetividade do conhecimento.* É o que temos a estabelecer agora mostrando que o conhecimento é uma relação não deformante com a coisa conhecida, — e que é a mesma realidade que existe ao mesmo tempo, se bem que sob aspectos diversos, na natureza como coisa e no pensamento como essência inteligível ou idéia.

§ 1. A RELAÇÃO DO SER COM O PENSAMENTO

A. A relação de conformismo

112 Nas teorias que expusemos e discutimos, notamos que havia uma reclamação comum a favor do *realismo do conhecimento.* O empirismo, como o nominalismo de onde procede, quer, antes de tudo, uma verdade que não seja, se assim se pode dizer, fabricada; êle quer captar, sem deformação, nem alteração, o que é. Tôda a crítica do conceito procede desta exigência. O êrro destas teorias é não compreender que é o próprio conceito que lhes traz o que reclamam, desde que façam esfôrço para captar sua verdadeira natureza e sua função.

4. **O conhecimento não é uma cópia.** — O empirismo só reconhece verdade na cópia ou, como exprime BERGSON, na identificação com o original.[14] Mas conhecimento dêste gênero, de um lado, não há, e de outro não pode haver, a noção de cópia ou decalque sendo contraditória à noção de conhecimento.

a) *Pensamento e realidade.* A impossibilidade de conceber o conhecimento como algo que reproduz (sob pena de inexatidão) tôdas as condições da coisa, da mesma maneira que uma cópia reproduz (ou é considerada como reproduzindo) adequadamente o modêlo, resulta em primeiro lugar do fato do êrro. Com efeito *não é concebível cópia daquilo que não existe.* Sem dúvida existem maus decalques, como existem más fotografias. Apenas não se trata de erros neste caso, porque não se trata de conhecimento, mas imperfeições na reprodução mecânica dos originais. Se é verdade, de um lado, que o ato de copiar, por exemplo, um quadro pode comportar inexatidões e deformações estas são devidas a uma inépcia de execução ou

---

[14] Se W. JAMES repele com tanta energia a teoria da verdade-cópia, não é porque percebe seu absurdo, mas simplesmente porque ela não lhe parece corresponder à realidade dos fatos. A verdade-cópia resta, entretanto, para êle o tipo absoluto de certeza e é por não a encontrar realizada, que êle se orienta para um outro critério do verdadeiro.

a uma visão imperfeita do original, isto é, nas duas hipóteses, o conhecimento (verdadeiro ou falso) é pressuposto à cópia. *Não é, portanto, o conhecimento que é uma cópia, mas a cópia que procede do conhecimento, e êste que explica o êrro.* Senão, o quadro-cópia reproduziria o conhecimento-cópia e o êrro seria impossível e ininteligível.

Vê-se, assim, que *as formas congnitivas* não podem absolutamente ser reduzidas a cópias. Isto é evidente para a idéia ou o conceito que são universais, uma vez que no real só há singulares. (É daí, aliás, que parte o nominalismo para negar o valor ontológico do conceito.) Mas isto vale até para a *sensação* (ou para a "impressão" de HUME) e para a imagem. A sensação dá-nos apenas um aspecto das coisas; ainda tivemos que mostrar, em Psicologia *(II, 108)*, que distância existe entre o estímulo e o objeto sensível. O excitante, como tal, depende das condições absolutas e diferenciais que impedem radicalmente falar de cópia mesmo no sentido metafórico *(II, 85)*. — Quanto à *percepção* e à *imagem*, elas nos dão formas e estruturas, segundo as leis que caracterizam a atividade perceptiva e imaginativa e implicam em um sentido de elaboração e construção *(II, 144-147, 156-159)*.

Em tudo isso, aliás, só se trata de formas especiais e visuais. Mas se é preciso conhecer, por exemplo, o vivente, que cópia teremos nós de suas atividades vitais? Seria preciso que as vivêssemos nós mesmos, tais como são efetivamente dadas no "original" o que não tem efetivamente nenhum sentido.

113 b) *O conhecer como atividade vital.* A hipótese do conhecimento-cópia não significa, portanto, nada de inteligível. Acabamos de ver que copiar implica necessàriamente o conhecimento prévio do objeto copiado. *Se se quer imaginar uma cópia sem conhecimento prévio do objeto, a cópia seria apenas um efeito mecânico,* passivamente sofrida pela ação de uma coisa sôbre outra, isto é, que exclui tôda idéia de conhecimento. DESCARTES quis fazer do conhecer um fenômeno essencialmente passivo e não viu que sua teoria implicava a materialidade absoluta do sujeito e tornava impossível o próprio conhecimento.[15]

Conhecer significa pois essencialmente o exercício de uma *atividade vital, pela qual o cognoscente toma posse do objeto e o assimila, de certo modo, a sua própria substância, em se*

---

[15] Foi o que muito bem notou HAMELIN *(Eléments principaux de la représentation*, 1ere éd., pág. 341): "Não nos perguntamos, escreve êle, como uma imagem introduzida num receptor qualquer que seja, câmara escura, cérebro, alma, se torna objeto para um sujeito, em vez de permanecer coisa em uma coisa."

assimilando. Esta assimilação é verdadeiramente um co-nascimento, o nascimento do objeto para uma outra forma de existência, o nascimento do sujeito para uma outra forma de ser, diferente da sua, enquanto sujeito. Duplo *devenir* que tem realmente apenas um efeito que é conhecê-lo em ato, e constitui apenas um princípio do ato de conhecer.[16] — Estamos bastante além de tudo o que poderia significar, representativamente, a cópia mais exata, pois que o conhecimento, assim compreendido, supõe a unidade mais íntima possível entre a coisa e o pensamento.

114 2. **Os dois modos de existência.** — Para compreender a natureza desta unidade, é preciso partir da distinção dos dois modos de existir da coisa. Esta pode existir em dois planos diferentes: nela mesma, como realidade de natureza *(secundum esse naturae)* e no cognoscente como realidade intencional *(secundo esse intentionale)*. Êstes dois aspectos são evidentemente diferentes, pois a coisa é singular e concreta, enquanto na inteligência, é abstrata e universal. Mas *é a mesma existência que exerce aqui e lá sob aspectos distintos sem que esta diferença de aspectos implique (em direito pelo menos) alguma deformação*. Pois a relação da coisa com a inteligência é uma relação de razão que não poderia produzir nenhuma modificação na própria coisa. Sòmente suas *condições de existência* são modificadas e não sua natureza ou essência, singular no real, universal no espírito, mas aqui e lá realmente a mesma natureza e essência.[17]

Segue-se daí que, no ato do conhecimento, o conceito objetivo, isto é, a própria *coisa enquanto conhecida* (e na medida em que é conhecida ou representada) *é idêntica à realidade extramental*. Segundo a fórmula, de ARISTÓTELES, a inteligência em ato é inteligível em ato.

J. MARITAIN *(Les degrés du savoir*, pág. 219) observa, com justa razão, que a fórmula «vir a ser outro enquanto outro» define realmente o conhecimento, mas no que o caracteriza enquanto humano. Pois o conhecer não está essencialmente virado para o outro. O Anjo se conhece antes de conhecer as coisas; Deus só conhece a si e conhece, em sua essência infinita, tudo o que é ou pode ser. Uma definição do conhecimento deveria, para abranger tôdas as formas do conhecer, ter a seguinte forma: «Conhecer, é ser ou vir

---

[16] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 8, art. 6, inc: "Intelligens et intellectum, prout ex eis est efectum unum quid, quod est intellectus in actu, sund unum principium hujus actus qui est intelligere."

[17] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. I, art. 1, ad 4: "Verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens."

a ser uma coisa — nós mesmos ou os outros — diferentemente da existência que atualiza um sujeito.»

B. A verdade

115 Somos levados, pelo que precede, à uma noção da verdade mais inteligível que a operação mecânica preconizada pelo empirismo. A verdade é segundo a fórmula de SANTO TOMÁS, uma conformidade entre a inteligência e a coisa *(adequatio rei et intellectus)*. Trata-se agora de apreender claramente o sentido desta fórmula.

1. **A adequação normal.** — É evidente que é preciso evitar entender materialmente o têrmo *adequação*, pois, seria voltar à teoria da cópia, que excluímos. É antes pela idéia de correspondência ou de proporcionalidade *(secundum proportionalitatem:* SANTO TOMÁS, IV Sent., d. 49 q. 2, art. 1 ad 7) que se exprimirá mais exatamente o sentido da relação de conformidade da inteligência com a coisa. Com efeito, *o que a inteligência enuncia da coisa pelo juízo corresponde ao que a coisa é em si.*[18] É nesta correspondência que está pròpriamente a verdade, que é, diz SANTO TOMÁS, conformidade do espírito com o ser, enquanto diz ser o que é e não ser o que não é". *(In Metaphys.* IV, lect. 8, Pirotta, n. 651.)

2. **A relação com a inteligência.** — A verdade significa, portanto, essencialmente uma relação com a existência. *Verum sequitur esse rerum.* Vimos com efeito, que a unidade da inteligência e da coisa, no ato de conhecer, se funda sôbre o fato de ser *a mesma existência, o mesmo esse,* que se encontra exercido pela coisa, se bem que de maneira diversa, na natureza e no espírito. Segue-se imediatamente que, *para que o espírito seja verdadeiro, é necessário que a maneira pela qual afirma tal ou tal relação entre a coisa e a existência corresponda a maneira pela qual a coisa exerce em ato a existência (real ou possível).* Se enuncio que "Pedro é comportado", meu juízo é verdadeiro na medida em que o *esse sapientem* é exercido por Pedro, realidade ontológica *(II, 450).*

---

18 Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. I, art. 1, in c.,: "Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomem verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat; quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei."

Eis porque SANTO TOMÁS afirma que a verdade tem seu fundamento no *esse rei* mais que na qüididade o que equivale a dizer que *é no juízo que reside pròpriamente a verdade*, pois é no ato de julgar que o espírito, não sòmente se torna conforme à coisa por uma espécie de assimilação vital a esta, mas ainda conhece ao menos implìcitamente *(in actu exercito)*, sua conformidade com o real.[19]

116 3. **A divisão e a composição.** — A idéia de correspondência é imposta pelo processo judicativo, que é essencialmente uma composição ou síntese de conceitos, preparados por uma divisão ou análise do real. O trabalho intelectual que condiciona a elaboração de nossos juízos é, sem dúvida, uma espécie de rompimento como se expressa BERGSON, que parte daí para constatar o valor ontológico da inteligência conceitual. Mas êste rompimento, êste trabalho, de disjunção, de oposição, de análise e comparação, não é senão uma preparação do juízo, tornada necessária, ao mesmo tempo pela falta de penetração de nossa inteligência e pela complexidade do real.

Mas, *no ato de julgar, pelo qual se pronuncia a respeito do ser das coisas, a inteligência afirma, essencialmente, que dois conceitos (ou duas essências) distintos enquanto objetos de pensamento, se identificam de fato na existência (real ou possível)*, o que quer dizer que o rompimento (ou a divisão) já diz respeito ao modo de existência *conceitual* da coisa e se encontra de alguma maneira anulado pela composição do juízo, que é posição e afirmação de unidade existencial *(Subjectum e praedicatum sunt idem re seu subjecto, diversa ratione)*.[20]

---

[19] SANTO TOMÁS, *I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, solutio: "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus." — *Ibid.*, ad 7: "Prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate, ut dicum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione."

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1, ad. 1: "Esse significat compositionem quam anima facit et istud ens Philosophies, V *Métaph.*, text. 14, appelat verum (...). Et similiter intelligitur quod dicitur: Verum est indivisio esse et ejus quod est." SANTO TOMÁS acrescenta que se, nas proposições negativas, a verdade parece consistir, não em uma composição ou síntese, mas em uma divisão (em "Pedro não é comportado" o *esse sapientem* é separado ou dividido com o *esse Petri)* é preciso compreender bem que de fato a verdade, ainda aqui, se baseia numa composição, uma vez que as proposições negativas só se podem provar pelas afirmativas. (Que "Pedro não seja comportado" resulta de êle cometer habitualmente tal ou tal falta.)

É o que não compreendem os nominalistas que, desde a antigüidade grega, não cessam de retomar a mesma objeção. Como afirmar, dizem, que "Sócrates é filósofo" sem afirmar que Sócrates é outra coisa que Sócrates? Na realidade a inteligência aqui não faz mais que afirmar que o objeto de pensamento "Sócrates", distinto, como tal, do objeto de pensamento "filósofo" (pois Sócrates não é filósofo por essência) se identificam de fato na realidade. É a mesma coisa que é, ao mesmo tempo, Sócrates e filósofo. Mas que a divisão desta mesma coisa em "Sócrates" e "filósofo" não seja falsa nem altere a realidade ontológica, isto resulta do ato de que a coisa, assim dividida, comporta realmente êstes diversos aspectos ontológicos, se bem que assumidos por um único *esse*, ou exercidos por um único sujeito que é, como tal, o próprio objeto do juízo. *Êste restitui assim ao sujeito à unidade que a apreensão abstrata e conceitual tinha desfeito, não para suprimi-la, mas pelo contrário, para compreendê-la, e realizá-la em ato.* É neste sentido que êle é realmente acabamento do conhecimento, preparado, êle próprio, pela simples apreensão das essências. [21]

§ 2. A RELAÇÃO DO PENSAMENTO COM O SER

117 A relação que o conhecimento estabelece entre a coisa e o pensamento não implica, dissemos, nada de nôvo na coisa conhecida; esta de maneira alguma é modificada. Pelo contrário, do lado da inteligência que conhece, a relação de conhecimento cria uma nova realidade, que é *o objeto formal ou inteligível*, pelo qual a coisa torna-se presente ao cognoscente ou mesmo torna-se cognoscente como tal *(Cognitum in actu et cognoscens in actu sunt idem)*. Sôbre esta própria realidade entitativa, a saber, o conceito, enquanto *objeto formal*, temos agora que nos perguntar qual sua relação com o ser (ou com a coisa).

---

21 Cf. J. MARITAIN, *Les Dégres du savoir*, pág. 188: "Que é o juízo senão um ato pelo qual o espírito declara idênticos, *na coisa* ou fora do espírito, um predicado e um sujeito que diferem *quanto à noção*, ou em sua existência instrumental? (...). Eu faço nos meus *noemata*, no âmago do meu pensamento, uma operação que só tem sentido porque se *relaciona com a maneira* pela qual existem (ao menos possìvelmente) fora dela. A função própria do juízo consiste assim em fazer passar o espírito do plano da simples essência ou do simples *objeto* significado ao pensamento, ao plano da *coisa* ou do sujeito, que detém a existência (atual ou possìvelmente) e do qual objeto de pensamento predicado e o objeto de pensamento sujeito são aspectos inteligíveis.

A. A determinação da inteligência

1. **A impressão representativa.** — A união do cognoscente com o conhecido não é evidentemente uma união segundo o ser de natureza. É, como dissemos, uma união intencional. *O conhecido está intencionalmente presente no cognoscente; êste tornar-se intencionalmente o conhecido.* O instrumento desta união é a forma intencional ou intenção, que os Escolásticos chamavam de espécies *(Species)* ou similitude *(similitudo)*. — Já expusemos em Psicologia *(II, 130-134, 434-435)*, o sentido desta noção e as diversas *espécies* que convém distinguir na análise do conhecer, tanto sensível quanto intelectual. Aqui temos apenas que observar, a partir destas análises, que são pròpriamente psicológicas, *que o conhecimento é rigorosamente inconcebível sem uma determinação subjetiva ou impressão representativa (species impressa) que especifica a faculdade cognoscente como devendo conhecer tal coisa.* Em outras palavras, a inteligência humana, sob êste aspecto, é uma *potência passiva.* Isto resulta da sua relação com o ser universal: a inteligência está em potência para todos os inteligíveis, mas, não é em ato, nenhum dêles; originàriamente, ela é em relação a êles, segundo a expressão de ARISTÓTELES, como uma tabuinha sôbre a qual nada há escrito (tábua rasa). Por conseguinte a inteligência só conhece isto ou aquilo por efeito de uma determinação que a faz congnoscente em ato, ou mais exatamente, capaz de conhecer em ato tal ou tal inteligível. É a *espécie impressa* (abstraída pelo intelecto-ativo) que preenche a função de determinante cognoscional. (SANTO TOMÁS, *Suma Theol.*, Ia, q. 79 art. 2.)

118 2. **O conceito.** — Os empiristas não viram, no conhecimento, senão a necessidade desta determinação interna da inteligência. Tudo que sobrevém, a mais desta pura determinação subjetiva, lhes parece suscetível de alterar ou viciar o conhecer. Donde sua oposição a todo conhecimento conceitual. Mas cometem um grande êrro ao imaginar que o conhecimento pode acabar na impressão representativa. De fato, o conhecimento, neste momento ainda não existe. Simplesmente são criadas as condições de conhecer, isto é, a presença intencional da coisa no sujeito capaz de conhecer. Isto não basta, pois ainda *é preciso que êste sujeito se aposse ativamente desta mesma forma e se exprima a si mesmo (ou se torne em ato segundo) o que se tornou intencionalmente em ato primeiro, pela impressão representativa (ou espécie impressa). É a idéia*

verbo mental (ou ainda *conceito)* que é o fruto desta expressão ou assimilação ativa (daí o nome de *especies expressa* dado à idéia).

Assim, como o expõe SANTO TOMÁS *a coisa conhecida e o cognoscente constituem juntos verdadeiramente um único agente do conhecer (De Veritate,* q. 8, art. 6) *e são ambos necessários para explicar o conhecimento.* Pretender explicar êste como fazem os empiristas, pela pura determinação subjetiva, isto é, sòmente pelo objeto, é evidentemente como vimos, concebê-lo segundo o modêlo mecânico e tentar prescindir da inteligência. O idealismo, ver-se-á mais adiante, não foi bem sucedido ao querer explicar tudo sòmente pelo sujeito, pois é então a especificação dêste, enquanto cognoscente, que se torna um impenetrável mistério.

B. O sinal formal

119 1. **O conceito como sinal formal.** — O conceito é um sinal formal, isto é (com a diferença instrumental que, conhecido primeiro, faz conhecer outra coisa: assim a fumaça faz conhecer o fogo), — *um sinal cuja essência inteira é significar e que se esgota nesta significação.* Daí vem que não pode ser conhecido nêle mesmo como realidade entitativa a não ser por um ato de reflexão. Direta e primeiramente, êle tem valor intencional e livre da própria coisa que significa. Êle ainda supõe, para ser conhecido por reflexão, a formação de um outro conceito, por meio do qual seja aprendido como realidade *entitativa* ou como objeto. Daí se segue que, se o conceito fôsse objeto direto do pensamento, não só tôdas as ciências do sujeito confluiriam na Psicologia, mas ainda que jamais a inteligência poderia apreender o conceito, como semelhança objetiva, uma vez que se desdobraria indefinitivamente em novos conceitos.

2. **A imanência do conhecer.** — Agora é claro que o conhecimento é uma operação imanente, isto é, que termina no próprio cognoscente como sua própria perfeição. É no pensamento, enquanto o exprime a idéia ou o conceito (verbo mental), que o objeto é atingido e conhecido. Não obstante, *êste objeto que é o têrmo imanente do conhecer, faz realmente apenas um só têrmo com a coisa extramental;* o objeto conhecido e a coisa são a mesma realidade, que exerce a existência sob dois modos diferentes, na inteligência, sob forma imaterial e universal; na natureza, sob forma concreta e singular. A coisa não está no conceito, pròpriamente falando; mas o conceito enquanto natureza inteligível, é a mesma natureza, que está realizada pela coisa fora do espírito. *O ato de intelecção, em*

se terminando no conceito, se termina assim na própria coisa sob a condição abstrata e imaterial que é a do conceito. Se o conceito, como têrmo de intelecção, é conhecido, necessàriamente, ao mesmo tempo que a coisa que êle significa, êle é conhecido apenas como *têrmo que significa,* uma vez que é nêle e por êle que se acaba a intelecção.[22]

120 3. **Os erros do conhecer.** — **Esta** teoria, ao contrário da teoria da verdade-cópia, deixa entender a possibilidade do êrro fora dos casos (apreensão das "naturezas simples" ou incomplexas de dois primeiros princípios) onde a inteligência se exerce necessàriamente com uma infabilidade absoluta: então o conhecimento é verdadeiro, ou não há conhecimento em absoluto (SANTO TOMÁS, *De Anima,* III, lect 11, n. 763). — Desde que se trate, ao contrário, de *naturezas complexas* (definições), a inteligência, a partir das impressões representativas *(species impressae),* deve formar ativamente tôda uma variedade de conceitos que exprimirão os aspectos múltiplos do ser inteligível, por meio de análises, comparações classificações, de raciocínios e inferências (que compõem o que SANTO TOMÁS chama *A divisio),* que comportam evidentemente uma grande margem de erros possíveis na formação de conceitos, depois no enunciado dos juízos.

a) *O êrro na simples apreensão.* Na formação dos conceitos, o êrro pode introduzir-se *por acidente,* como conseqüência de uma síntese faltosa. Isto se dá de duas maneiras, seja quando uma definição (que enuncia uma essência verdadeira) é enunciada defeituosamente de uma coisa a qual não convém (quando por exemplo, enunciamos sôbre o triângulo a definição do círculo), — seja quando os elementos da definição se excluem mùtuamente (assim nos enganaríamos ao atribuir a sensibilidade à pedra). É que, *na falta de uma intuição imediata das essências, um trabalho de aproximação mais ou menos laborioso se impõe, utilizando processos (analogia, negação, simbolização, etc.) que abrem uma possibilidade de êrro.* — Ademais, é um fato de que nosso saber inteligível se alimenta em parte de si mesmo tanto quanto do real e que os novos

---

[22] Cf. J. DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.,* IP., q. 27, disp. 12, art. 5, n. 5 (Vivès, IV, pág. 95): "Ex quibus patet pertinere ad ipsum intellectum, suo actu qui est intelligere, formare sibi objectum inaliqua similitudine repraesentante, et intra se ponere, et ibique unire per modum termini seu objecti ad quod intelligere terminatur, sicut per speciem impressam unitur ut principium de terminans intellectum ad pariendam notitiam. Ille autem actus quo formatur objectum est cognitio: cognoscendo enim format objectum, et formando intelligit, quia simul format, et formatum est, et intelligit. — Cf. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir,* págs. 235-241.

conceitos que os progressos do saber nos obrigam a formar, o são na maioria das vêzes em função dos conceitos antigos e não correspondem, senão imperfeitamente às essências objetivas, na sua realidade extramental (SANTO TOMÁS, *De Anima*, III, lect. 11, n. 760-763).

b) *O êrro no juízo.* Quanto aos enunciados judicativos, nos quais sòmente é possível encontrar pròpriamente a verdade e o êrro, êstes resultam sempre, uma vez que o juízo é uma síntese, do fato de que a *inteligência separa o que está unido e une o que está separado no ser.* O êrro, neste caso, como a verdade, é sempre relativo ao *esse*, enquanto coloca como dados na existência (real ou possível) realidades que não o são e nem o podem ser (SANTO TOMÁS, *De Anima*, III, lect. 11, n. 743).

Assim é evidente que a verdade como a falsidade do conhecer não se podem compreender senão pela atividade própria da inteligência. [23]

---

[23] Cf. P. HOENEN, *La théorie du jugement d'aprés Saint Thomás d'Aquim*, Rome, 1946.

CAPÍTULO III

AS CAUSAS OBJETIVAS DA CERTEZA

SUMÁRIO [1]

ART. I. O IDEALISMO. — *O idealismo formal de* KANT. — O contexto histórico do kantismo. — As formas *a priori*. — Os problemas do kantismo. — *O idealismo no século XIX*. — O problema do real. — O nôvo averroísmo. — O neocriticismo. — *A Fenomenologia*. — O método fenomenológico. — A doutrina. — Realismo ou idealismo?. — O existencialismo. — *O neo-realismo*. — A reação antiidealista. — O neo-realismo anglo-saxão.

ART. II. A CAUSALIDADE DO OBJETO. — *Os princípios do realismo*. — A imanência do conhecimento. — Coisa e objeto. — O pseudoproblema da coisa em si. — A idéia é real. — O julgamento, os princípios e a ciência. — *Conclusão*. — Realismo e idealismo. — A participação da luz divina. — A atividade da inteligência. — A universalidade do conhecimento. — A intuição do ser.

125 Estabelecemos, contra o nominalista empirista, que a certeza do conhecimento não se pode explicar sem a atividade própria do sujeito cognoscente. Esta longe de comprometer a objetividade do conhecer, é a garantia necessária, enquanto é uma assimilação vital do objeto pelo sujeito e supõe a unidade da inteligência e do inteligível. — Mas isto não significa, em absoluto, que o conhecimento se possa explicar adequadamente

---

[1] E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. II, págs. 507-570; 682-839; 970-1122. — DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste*, Lille, 1907. — A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934. — R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936. — GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Paris, 1935. — SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. I et X; — *De Anima*, III; I, q. 84-89. — JOÃO DE SANTO-TOMÁS, *Cursus philosophicus*, *Phil.*, nat., 3 P., q. 9-11. — J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, págs. 208-257. — J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance*, págs. 133-246. — A. FOREST, *La dialectique et la réalité concrète*, Paris, 1931. — R. JOLIVET, *Les Sources de l'idéalisme*, págs. 113-217. — E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui. — G. RABEAU, *Species*, *Verbum*, Paris, 1938; — *Le Jugement d'existence*, Paris, 1938. — VAN STEENBERGHEN, *Épistémologie*, Louvain, 1945.

pela pura atividade do espírito. *Não nos aperceberemos inteligìvelmente da atividade cognitiva e não fundamentaremos verdadeiramente a certeza, se não reconhecermos, o papel ativo do objeto ao mesmo tempo que o do sujeito.* É o que devemos demonstrar, discutindo as diversas teorias idealistas, que dão valor ao conhecimento sòmente na medida em que êle se pode explicar integralmente pela causalidade do espírito.

ART. I. *O IDEALISMO*

126 Distinguimos em Psicologia *(II, 441-445)* três tipos de idealismo: o idealismo problemático de DESCARTES, o idealismo formal de KANT e o idealismo dogmático dos pós-kantianos. Sob êsses três aspectos, o idealismo é apenas, como vimos, um ensaio de solução aos problemas engendrados pelo nominalismo. Para uma doutrina que nega o valor ontológico das noções universais, não há com efeito outra solução, uma vez afastado o empirismo, senão explicar as idéias pela pura atividade subjetiva do cognoscente.

Já estudamos esta concepção em DESCARTES e mostramos que problemas suscitava êle, sem os resolver, quanto ao valor objetivo do conhecimento (problema do mundo exterior), quanto à natureza do ser (problema da "comunicação das substâncias"), enfim, quanto ao fundamento da certeza (problema da verdade). Resta-nos examinar como KANT e seus sucessores tentaram resolver, do ponto-de-vista idealista, as dificuldades legadas pelo cartesianismo.

§ 1. O IDEALISMO FORMAL DE KANT

A. **O contexto histórico do kantismo**

127 Històricamente, a obra de KANT se apresenta como um ensaio de solução dos problemas suscitados pelo empirismo fenomenista de HUME. Êstes problemas são os mesmos que compõem o problema crítico nascido da doutrina cartesiana: problemas do mundo exterior, — da ordem do universo, — da verdade. O cartesianismo não conseguia fornecer-lhes uma solução satisfatória. [2]

---

[2] Nem o ocasionalismo de MALEBRANCHE, nem a harmonia preestabelecida de LEIBNIZ *(II, 642)* retiveram por muito tempo a atenção, pois o sistema da "visão em Deus" e o dos Monades, sem porta nem janela, estavam muito longe da experiência psicológica. Todavia, MALEBRANCHE, pouco cartesiano neste ponto, compreendeu a necessidade, para uma Crítica decisiva do conhecer de buscar uma justificativa "transcendental" do conhecimento. Aliás, é nitidamente a influência agostiniana que domina seu pensamento.

HUME tentou um nôvo caminho mais psicológico, recorrendo à associação, como princípio de uma explicação geral capaz de explicar, ao mesmo tempo, a realidade e a ordem do universo.

1. **Crítica do associacionismo.** — Esta explicação, KANT a julga, radicalmente inadequada. O universo, enquanto sistema ordenado de fenômenos, tal como é dado na representação, não pode ser, de maneira alguma, explicado pelo simples jôgo da coexistência e da sucessão dos fenômenos. Coexistência e sucessão, sòmente implicam uma necessidade determinada nas coisas, quando os objetos da percepção estão ligados, entre si, por relações de natureza inteligível. Convencer-nos-emos disto, ao considerar que a relação, entre um objeto e outro, seja de A à B, coexistência ou sucessão, pouco importa, pode ser sempre invertida, enquanto ao contrário, seria impossível invertê-la se se tratasse de uma relação de causa e efeito ou de substância e acidente. É preciso, portanto, convir que *os objetos, se os pensamos em seu ser ou em sua constituição interna, são feixes de qualidades de natureza inteiramente diferente da que a associação psicológica é capaz de produzir.* Por isso, assim como a associação não os criou, do mesmo modo uma associação diferente ou contrária jamais será capaz de destruí-los, nem por conseguinte, de modificar, de uma maneira qualquer, o organismo objetivo do entendimento *(Kritik der reinen Vernunft,* ed Valentier, pág. 723). Alertado pelo fracasso de HUME, KANT se orientará noutra direção, a da forma, *a priori,* da sensibilidade e do entendimento. Mas é preciso entender claramente, para êle *se trata apenas de legalizar, de algum modo, o nominalismo,* resolvendo, de uma maneira inteligível, os problemas que propõe à especulação.

128 2. **O postulado nominalista.** — KANT é, integralmente, nominalista. *O conceito, diz êle, de modo algum, deriva da experiência.* [8] É, absolutamente *a priori.* Com efeito, uma abstração, efetuada no sensível, não pode fornecer conceitos que ultrapassem o nível do conhecimento sensível, que, mesmo

---

[8] Cf. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), Sectio I.ª, § 6: "Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus* est realis, conceptus tales tam objectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis."

que a abstração seja levada ao seu mais alto grau, êles permanecem, indefinidamente conceitos sensíveis (imagens).[4]

A petição de princípio cega. Consiste em negar a possibilidade da abstração metafísica (ou intuição intelectual) pela única razão de que a *abstração efetuada no sensível daria sempre o sensível,* isto é, seria um simples processo de generalização das imagens fornecidas pela experiência sensível, — o que é, exatamente, todo o problema! *(II, 428).* Tôda a Crítica kantiana está baseada nesta petição de princípio a divisão dos juízos em analíticos e sintéticos, *a priori,* é apenas um de seus aspectos *(I, 65; II, 496).*

KANT está então, no início, como êle mesmo o declara *(Critique de la raison pure,* Lógica transcendental, § 13, nota da 2.ª ed.), perfeitamente de acôrdo com HUME que viu serem as noções metafísicas, *à priori.* O ponto fraco do sistema de HUME foi não compreender que estas noções, *a priori,* são formas ou estruturas subjetivas do entendimento. Assim acabou por desmentir, de certo modo, a descoberta capital da aprioridade dos conceitos puros, tentando fazer derivá-los da experiência, pelo jôgo das leis da associação.

B. As formas "a priori"

129 O problema do conhecimento foi, portanto, segundo KANT, claramente formulado pelos empiristas mas muito mal resolvido. LOCKE favorece as extravagâncias da razão pura.[5] HUME leva o espírito ao ceticismo. Entre os dois há um meio-têrmo, que consiste em admitir que *as categorias são simples formas do pensamento.* Por esta hipótese e, só por esta, resolver-se-á o duplo problema da existência (ou do mundo exterior) e da ordem (ou da unidade complexa do real), que é ao mesmo tempo, o problema da ciência.

1. **A realidade objetiva do universo.** — É absolutamente impossível, declara KANT, duvidar da realidade das coisas. KANT, neste ponto, é tão categórico quanto possível, e propõe suas observações como uma "refutação ao idealismo" *(Critique de la raison pure. Analytique transcendentale,* 1. II, ch. II,

---

[4] KANT, *De mundi sensibilis...,* sectio I.ª; § 5: "Conceptus itaque empirici, per reductionem ad majorem universalitatem non fiunt intellectuales in sensu reali, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo ascendant, sensitivi manent in indefinitum."

[5] Estas "extravagâncias da *razão pura*", em LOCKE, consistem em admitir como vimos acima, que deve haver algum sujeito desconhecido dos fenômenos. (Cf. LOCKE, *Essay,* II, ch. XXXII, n. 37.) Ora, esta noção de um sujeito estático ou de um substrato inerte, de uma coisa sob outras coisas, é, na realidade, uma extravagância, da *imaginação* pura e não da razão *(II, 572).*

7 section, no. 4). Com efeito, diz, a simples consciência de minha *própria existência é, ao mesmo tempo, uma consciência imediata da existência de outras coisas, fora de mim. Minha experiência interna é uma experiência de determinação no tempo* (isto é, a sucessão de minhas representações está determinada). Ora, esta determinação implica algo de permanente, existindo fora de mim, já que a experiência pura (definida pelo *Cogito)* dar-me-ia minha existência mas não suas determinações no tempo (isto é, a experiência). *Minha experiência interna só pode, portanto, ser explicada pela percepção de coisas exteriores a mim.*

KANT acrescenta as observações seguintes, que dizem respeito a esta argumentação: «Notar-se-á, na prova precedente, que o jôgo do idealismo se voltou contra êste sistema. Êste admitia que a única experiência imediata é a experiência interna, e que daí apenas *concluímos* a existência de coisas exteriores, mas que aqui, como em todos os casos em que concluímos de efeitos dados a causas *determinadas*, a conclusão é incerta, porque a causa das representações pode também estar em nós mesmos e talvez falsamente as atribuamos a coisas exteriores. Mas está demonstrado aqui, que a experiência exterior é pròpriamente imediata e que, ùnicamente por meio desta experiência, é possível, não a consciência de nossa própria existência mas a determinação desta existência, no tempo, isto é, a experiência interna.» Não há, portanto, para KANT, demonstração da realidade do mundo exterior, mas sòmente do imediatismo da percepção do mundo exterior. O mundo exterior não se demonstra. Percebe-se. A atitude crítica consiste aqui simplesmente em tomar uma consciência reflexa do caráter imediato de nossa experiência exterior. — KANT reduz êsse problema ao da distinção da imagem e da percepção. «É evidente, diz êle, que, mesmo para podermos imaginar alguma coisa como exterior, é necessário que tenhamos já um sentido externo, e que, assim, distinguíssemos imediatamente a simples receptividade de uma intuição externa da espontaniedade que caracteriza tôda imaginação» *(II, 181).*

130 2. **A ordem do universo.** — O universo que percebo é um universo ordenado, submisso à jurisdição das *categorias do espaço e do tempo* e das *categorias da razão pura.*[6] Ora, estas categorias, graças as quais o universo forma um sistema e um sistema de sistemas, não podem de maneira alguma, declara KANT (postulado nominalista), provir da experiência, que apenas nos dá puros fenômenos singulares e contingentes, e nunca o absoluto e o necessário. *São, portanto, conceitos puros, isto é, "a priori", do entendimento, que resultam da*

---

[6] KANT propõe o seguinte quadro das categorias do entendimento puro (Analytique transcendentale, 3e section, § 10): "1.ª *Quantidade* (Unidade, Pluralidade, Totalidade). — 2.ª *Qualidade* (Realidade, Negação, Limitação). — 3.ª *Relação* (Substância e acidente, Causa e efeito, Ação recíproca entre agente e paciente). — 4.ª *Modalidade* (Possibilidade-Impossibilidade, Existência. Não-existência, Necessidade. — Contingência)".

função lógica dêste último ou, em outras palavras, de nossa estrutura mental. Êstes conceitos nos são úteis para organizar o dado fenomenal e para construir a ciência. A natureza, isto é, o universo enquanto organização inteligível, é, portanto, um produto do espírito.[7] Tal é a doutrina que KANT definiu como um *idealismo formal* (ou *transcendental).*

Desta doutrina, KANT dá como prova, que êle julga absolutamente decisiva, os juízos que chama *sintéticos a priori,* isto é, juízos nos quais o predicado acrescenta algo à noção do sujeito (realiza uma síntese), mas de um modo puramente *a priori.* KANT dá como exemplos: «tudo o que, começa a ser tem uma causa»; «entre dois pontos a linha reta é a mais curta»; «7 + 5 = 12». Em tais juízos, diz KANT, não é a intuição que torna possível a síntese do sujeito e do predicado, já que a experiência é sempre singular, ao passo que êstes juízos são universais e necessários. É forçoso concluir que são o efeito de nossa estrutura mental.

Mostramos, em Lógica *(I, 65),* que não há juízos sintéticos *a priori.* O êrro de KANT é limitar o juízo analítico ao primeiro modo de atribuição por si *(I, 50),* no qual o predicado compõe, ora a essência (o homem é um animal racional), ora uma parte da essência (o homem é um ser racional) do sujeito. Ora os juízos nos quais o predicado é uma *propriedade* do sujeito devem ser considerados também como analíticos, no sentido de que estas propriedades implicam necessàriamente seu sujeito, isto é, aqui é o sujeito que é da razão do predicado (segunda maneira de atribuição por si). Por isso que, se não se pode extrair a noção de «ser causado» daquela de «o que começa a ser», nem a noção de 12 da de 7+5, as noções de «ser causado» e de 12 são propriedades essenciais «daquilo que começa a ser» e de 7+5, o que equivale a dizer que estas noções estão unidas entre si de uma maneira necessária e que esta união é percebida em virtude mesmo das exigências do objeto.[9]

C. Os problemas do kantismo

131 KANT, como DESCARTES, deixava mais problemas para resolver que resolvidos, ou, mais exatamente, as soluções encer-

---

[7] Tal é a fórmula do que KANT chama "sua revolução copérnica". Assim como Copérnico estabeleceu que era a Terra que girava em volta do Sol, KANT pensa ter demonstrado que são as coisas que giram ao redor do espírito.

[8] Cf. KANT, *Critique de la raison pure,* Dialectique transcendantale, section, IV: "O que poderia acontecer de mais desagradável a estas pesquisas, é que alguém fizesse esta descoberta inesperada de que em nenhuma parte existe o conhecimento, *a priori,* e de que não pode existir. Mas dêste lado não há nenhum perigo.

[9] Cf. SANTO TOMÁS, I.ª q. 44, art. 1, ad 1: "Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum."

ravam tantas dificuldades, que era impossível conservá-las. Isto pode ser constatado sob os três pontos essenciais que constituem o problema crítico moderno: o problema do mundo exterior (que com KANT passou a ser o da "coisa em si"), o problema da ordem do mundo (que com KANT passou a ser o da natureza e o da ciência), o problema da verdade e de sua justificação transcendental.

1. Problema da "coisa em si"

a) *Fenômenos e númenos.* A teoria das formas *a priori* leva a admitir que há no real dois grupos distintos e separados de realidades: *os fenômenos, objetos de experiência sensível* (sensações) e *os númenos ou coisas em si, além misterioso da experiência,* substrato desconhecido e incognoscível nêle mesmo do fluxo fenomenal. Chamando-os númenos, KANT não quer dizer que estas coisas em si sejam realmente dadas à inteligência, mas sòmente que elas se apresentam (sem prova) como objetos de intuição intelectual. De fato, nada permite afirmar legìtimamente o metafísico: a experiência, por definição, nada disto nos ensina; o raciocínio tampouco, pois todos os princípios de nossa razão, que estão condicionados pela experiência, têm valor apenas no domínio da experiência sensível.

Esta concepção da «coisa em si» é uma conseqüência natural do nominalismo empirista, que só pode pensar sob a categoria de *coisa.* É o que pudemos constatar muitas vêzes. Tôda distinção é real, como entre uma coisa e uma coisa. SANTO TOMÁS observava que o pior êrro em filosofia é tomar as formas (princípios ou aspectos do real) por coisas.[10] É o que fazem continuamente o nominalismo e o fenomenismo ou o idealismo que daí derivam. Estas doutrinas fornecem dois tipos de «coisismo» integral. Sem contar que sua teoria da idéia-retrato ou da imagem-retrato é apenas uma pura e simples materialização da consciência.

132 b) *A irracionalidade da coisa em si.* A posição de KANT era duplamente insustentável. De um lado, era *contraditória,* pois, como observava JACOBI *(Werke,* Leipzig, II, pág. 303), a "coisa em si" era ao mesmo tempo necessária ao sistema (enquanto idealismo simplesmente formal ou transcendental) e desconhecível até em sua existência. — De outro, fenômenos e coisas em si se encontravam separados, tanto que *esta "coisa em si" necessária e inconcebível passava a ser réplica exata do absurdo, substância-substrato do empirismo.* São estas dificuldades que vão dirigir durante o século XIX tôda a especulação (com exceção de alguns pensadores isolados, tais

[10] SANTO TOMÁS, *De Virtutibus in communi,* art. 11: "Multus error accidit circa formas, ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur."

como MAINE DE BIRAN, RAVAISON, COURNOT).[11] Esta "coisa em si" que o kantismo deixava subsistir diante do entendimento como um dado irracional, como não podemos exorcizá-la ou explicar sua gênese paradoxal dispensá-la-emos de agora em diante, de uma maneira absoluta. Uns, puros idealistas, eliminá-la-ão definitivamente: o idealismo formal de KANT se transforma, com FICHTE, SCHELLING, HEGEL, e de acôrdo com a lógica do fenomenismo, em idealismo radical. KANT, embora a contragosto, levou água ao moinho idealista.[12] — Outros pensadores, desafiando as abstrusas especulações dos idealistas acharão muito mais simples fazer abstração completa do problema metafísico e limitar a ambição da filosofia a ser apenas uma reflexão sôbre a ciência.

133 2. **Problema da ordem.** — KANT tinha se gabado de explicar porque a ciência triunfa. Mas seu sistema não chegava a explicar seus fracassos, nem tampouco suas apalpadelas e andanças. Se, com efeito, somos nós que introduzimos nos fenômenos a ordem e a regularidade que compõem o que chamamos a natureza, é difícil compreender como esta natureza nos resiste tanto e como seus segredos permanecem guardados com tanto ciúme. *A hipótese das formas "a priori" não se adapta bem ao fato constantemente renovado das aproximações e dos erros da ciência.* — Mas, além disso, *não se compreende como desempenham de uma maneira tão concorde as duas fontes separadas da representação que são as formas "a priori" da sensibilidade e as do entendimento.* KANT *postula* êste acôrdo sem poder justificá-lo, tanto que a justificação da ciência (que significa aqui a natureza ou a ordem do universo), longe de ter o caráter transcendental que êle tinha em vista, é puramente empírica e arbitrária.

---

11 Também MAINE DE BIRAN e COURNOUT são ambos parcialmente dependentes da crítica kantiana do qual não sonham discutir os princípios, mas sòmente as conseqüências. É o que se nota claramente através de uma curiosa observação de COURNOT, que aprova ter MAINE DE BIRAN feito o "fato primitivo" consistir na apreensão do eu como *causa* e não como *substância*, pois, acrescentava COURNOT, a idéia de substância é uma "idéia que se poderia qualificar de fatal ao espírito humano, no sentido de que êste sempre se precipitou em abismos sem fim desde que a quis penetrar". *(Essai sur les fondements de la connaissance*, pág. 381.) Esta observação de COURNOT é justa, mas na realidade apenas vai contra a concepção empirista da substância como "coisa em si", ou substrato inerte *(II, 577)*. COURNOT, como MAINE DE BIRAN erra ao pensar que tôda noção de sujeito substancial só pode ser do tipo empirista e kantiano.

12 LACHIÈZE-REY *(L'idéalisme kantien*, Paris, 1931) acha, depois do *Uebergang* (obra póstuma de KANT) que êste se orientou, no fim da vida, para uma teoria pròpriamente idealista, que consiste em dizer que o espírito se revela a si mesmo de uma maneira absolutamente imediata como atividade pura.

O argumento de KANT é que o acôrdo deve existir entre a sensibilidade o entendimento, ainda que haja aí «duas fontes diferentes de representações». (*Critique*, Analytique transcendental, ch. III, Appendice), porque, na falta da harmonia, o pensamento não tendo objeto, não mais seria possível. Ora, há aí um círculo vicioso evidente: o acôrdo entre sensibilidade e entendimento, cuja necessidade de direito o sistema deveria mostrar, está justificado pelo próprio sistema crítico.

134 3. **Problema da verdade**

a) *Um nôvo tipo de certeza.* KANT acusava HUME e, em geral, o empirismo fenomenista, de conduzir ao ceticismo. A acusação tem fundamento. *Nominalismo e ceticismo estão histórica e lògicamente unidos.* Isto já o constatamos em diversas oportunidades. Com efeito, as substâncias, as naturezas e as essências, enquanto atingidas de uma intenção de universalidade, as formas, os gêneros e as espécies, os princípios universais, em resumo, todos os aspectos do ser, que não atinge a experiência sensível, são apenas considerados como produto da imaginação ontológica. Sòmente, subsistem cognocíveis e reais os atributos, qualidades ou fenômenos, que compõem por si todo o universo.[13] Como, por outro lado, não se poderia permanecer nesta concepção atomística, os fenômenos mesmos desprovidos, de coesão metafísica se assim se pode dizer, são entregues ao jôgo das fôrças mecânicas, encarregadas de explicar suas ligações acidentais. *Em outras palavras, é pròpriamente o acaso que vem a ser o princípio universal da ordem. O nominalismo fracassa assim em pleno ceticismo.* É o que KANT constata, depois de DESCARTES. Mas a prodigiosa originalidade dêstes dois grandes pensadores foi recusar a limitar-se a um ceticismo infecundo e aliás contrário às tendências mais profundas de nossa natureza racional: um e outro, partindo do nominalismo (e portanto do próprio ceticismo), tentaram, por caminhos diferentes, fundar sôbre as ruínas do realismo intelectualista, uma nova forma de certeza e um nôvo tipo de ciência.

b) *Retôrno ao ceticismo.* O problema está em saber se foram bem sucedidos. No que diz respeito ao cartesianismo vimos que a resposta é negativa. O criticismo kantiano não pode querer mais sucesso. De um lado, com efeito, *a justifi-*

---

[13] PEDRO AURIOL forneceu, no século XIV, com muita nitidez, a fórmula dêste nominalismo empirista, suscetível de evoluir seja para um puro positivismo, seja para o idealismo. "Prima quidem (via demonstrationis), via experientiae, cui adhaerendum est potius quam quibuscumque rationibus logicis, cum ab experientia habeat ortum scientia, et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis. Unde signum est sermonum verorum *convenientia cum rebus sensatis.*" (*Comment. in Sent.*, Prolog.)

cação transcendental da ciência é apenas um engodo, uma vez que se reduz, como acabamos de mostrar, *ao puro postulado do acôrdo da sensibilidade com o entendimento.* — Além disso, a transposição que opera a *Critique de la raison pratique* ao postular a existência de Deus e a imortalidade da alma como condições absolutas do dever, essa transposição não pode passar por uma justificação autêntica das asserções metafísicas, já que o processo, *tal como a concebe* KANT, *permanece irracional* e constitui um processo análogo ao da fé. [14] — Enfim, KANT não consegue afastar o ceticismo, porque não chega a dar um conteúdo objetivo à verdade. O idealismo formal, apesar das ilusões de KANT, não está muito mais adiantado do que o fenominismo de HUME. Se com efeito o real, em sua essência, nos escapa necessàriamente, se tôdas nossas asserções de ordem metafísica são necessàriamente sofísticas, *a idéia de verdade torna-se ilusória na medida em que significa a concordância do espírito com o real,* uma vez que doravante trata-se na melhor das hipóteses do acôrdo do pensamento com êle mesmo, isto é, a simples coerência formal *(I, 117).* Por isto, como observa muito a propósito LACHIÈZE-REY; o conhecimento humano perde "o interêsse religioso que tivera anteriormente, quando se lhe dava como fim resolver o enigma e penetrar o mistério; o homem sabe que nisto jamais encontrará senão a si mesmo, exprimindo-se de maneiras diversas", que nisto não aprenderá jamais senão o grau de sua habilidade prática, e êste ideal nunca lhe bastaria. [15]

§ 2. O IDEALISMO NO SÉCULO XIX

135 O idealismo, após KANT, passa a ser um *idealismo dogmático,* no sentido de que as doutrinas, muito diversas na forma e na inspiração, que são elaboradas, propõem-se a *explicar adequadamente o conhecimento pela pura atividade subjetiva do espírito, sem nenhum recurso a "coisas",* que aparecem aos filósofos, a partir do nominalismo que professam em comum, como irracionais, que duplicam inùtilmente o universo inteligível, bloqueiam o progresso do saber e tornam a certeza im-

[14] Não há *demonstração* da existência de Deus e da imortalidade da alma: uma tal demonstração, de acôrdo com os princípios da *Critique de la raison pure,* seria rigorosamente sofística. Mas, diz KANT, a existência da lei moral (imperativo categórico) *postula* a imortalidade da alma e a existência de Deus, isto é, nos obriga, na impossibilidade de obtermos uma prova racional, a fazer um ato de fé nestas realidades metafísicas.

[15] P. LACHIÈZE, *L'Idéalisme kantien,* pág. 478.

possível.[16] — Pelos fins do século XIX, diversas reações anti-idealistas se delineiam. O *pragmatismo* e o *bergsonismo*, que já estudamos, são em parte governados por uma preocupação realista, mas, porque não deixaram de lado o nominalismo, conseguem apenas, de fato, atingir um empirismo tão pouco inteligível quanto o idealismo dogmático que repudiam. Outras correntes se manifestam ao mesmo tempo, em particular a *fenomenologia* de HUSSERL, e o neo-realismo *anglo-saxão*, mas sob formas tais que se pode duvidar se constituem, na verdade, como o pretendem, uma volta a um realismo autêntico.

136 1. **O problema do real.** — A "coisa em si" de KANT parecia decididamente a concepção menos assimilável. Nunca, na história da filosofia, o "coisismo" tinha tomado uma forma tão grosseira e opaca ao entendimento. Nenhum pensamento se podia desenvolver neste universo onde a razão vinha constantemente, se assim se pode dizer, dar cabeçadas no muro do incognoscível. Também de agora em diante não há mais "coisa em si". *Falta explicar de um lado a presença do universo na consciência* (a presença do pensamento pensado diante do pensamento pensante), — *e de outro, a ordem dêste universo.* Em outras palavras, trata-se de tornar a encontrar o real. "É preciso, diz LACHELIER, eco de todo o idealismo moderno, encontrar um meio de tornar o pensamento real". *(Du fondement de l'Induction*, pág. 77.) Ora se é preciso descobrir um tal meio, a razão está no fato de que o "pensamento pensante" se desenvolve numa espécie de vazio ontológico, num mundo de puros possíveis. *O problema será, portanto, descobrir o processo dialético que explicará, a partir do eu puro ou do puro pensamento, a gênese necessária do mundo dos objetos, das consciências e das pessoas.* Em outras palavras, será preciso *deduzir* o que HAMELIN chama "o universo e sua organização tão perdidamente vasta e profunda", ou, então, o que vem a ser o mesmo, construir *a priori* o objeto do conhecimento. É, eminentemente, esta a obrigação, a que se dedicam as doutrinas idealistas, de orientação panteística, de FICHTE, de SCHELLING e de HEGEL.

137 2. **O nôvo averroísmo.** — As hipóteses possíveis, a partir das premissas nominalistas e idealistas, não são muitas. Desde o começo do século XIX, tôdas foram experimentadas. Mas os filósofos alemães que assumem a sucessão de KANT pensam

---

16 "Como o idealismo, escreve HAMELIN (*Éléments principaux de la représentation*, pág. 179), tem por princípio a convicção de que é impossível ao pensamento atingir um objeto exterior a êle, parece seguir-se desta convicção primordial que uma consciência só pode partir e acabar nela mesma."

sair-se bem, onde seus predecessores fracassaram. Veremos que esta pretensão não tem fundamento.

a) *Fichte.* FICHTE observa que todo julgamento implica necessàriamente, como tal, afirmação do eu, o que é apenas uma variante do *Cogito* cartesiano, com esta diferença que o "eu" em questão não é mais o eu — substância ou a "coisa que pensa" de DESCARTES (afastada pela crítica kantiana),[17] mas ùnicamente a consciência de afirmar um juízo. *O eu se estabelece, portanto, ao afirmar. Ao mesmo tempo, êle se limita, uma vez que estabelece algo de não-eu.* De si, o eu é absoluto e infinito, pois pelo juízo êle afirma o ser, que é como tal ilimitado. Mas o eu só se conhece através de uma série indefinida de juízos da ciência que, em se desdobrando, compõem diante do eu o não-eu (isto é o universo) e por conseguinte implicam a limitação do eu. A limitação (ou consciência) constitui assim a síntese ou a unidade da afirmação e da negação, do eu e do não-eu. A consciência particular (eu fenomenal) é apenas o aspecto finito do Eu numenal universal, infinito e impessoal, e as ciências (ou a natureza) são apenas manifestações dêste Eu infinito, que se esforça sempre para melhor se conhecer.

b) *Schelling.* SCHELLING afirma que o ponto-de-partida da dedução não pode ser nem o sujeito nem o objeto, nem o eu nem a natureza, mas um absoluto que transcende um e outro. O êrro de FICHTE, segundo êle, é admitir ainda em seu sistema todo o irracional da doutrina kantiana, colocando como absoluto um dos têrmos antitéticos, a saber, o Eu ou autoconsciência. A natureza, dêste ponto-de-vista, passa a ser puramente relativa ao espírito, isto é, concebida como objeto. Na realidade, *o absoluto não pode ser senão alguma coisa que transcenda o sujeito e o objeto e seja indiferente aos dois têrmos antitéticos.* Devemos substituir o idealismo subjetivo de FICHTE por um idealismo objetivo, e dizer, não: "O Eu é tudo", mas: "O Tudo sou eu", o que significa a identidade absoluta da Natureza e do Espírito.

c) *Hegel.* HEGEL julga que se o idealismo subjetivo de FICHTE e o idealismo objetivo de SCHELLING concluem de ma-

---

[17] O único fundamento que se pode dar, depois de KANT, à pretensa intuição do eu-sujeito substancial, é esta representação, vazia, por si mesma, de todo conteúdo, e que se reduz à consciência que acompanha todos os conceitos. Por êste "eu", por êste "êle" ou por esta "*coisa que pensa*", nada mais se representa que um sujeito transcendental de pensamentos = X. Êste sujeito só pode ser conhecido pelos pensamentos que constituem seus predicados; tomado a parte, não podemos dêle fazer o menor conceito. Êle é pròpriamente "a unidade da apercepção". (*Critique de la raison pure,* Dialectique transcendantale. Ch. I. Des paralogismes de la raison pure).

neira diversa, isto não significa que não procedam de um dualismo idêntico, que é o da Natureza e do Espírito. HEGEL afirma que a *coisa em si é o Pensamento mesmo ou a Idéia, que há identificação completa do real e do racional, da metafísica e da lógica*. Pela dialética das Idéias, o entendimento reproduzirá a própria ordem e a seqüência necessária das coisas. Dialética e História são dois aspectos da mesma realidade.

138 3. **Neocriticismo.**

a) *O fracasso da dedução.* KIERKEGAARD, ao criticar o hegelianismo, faz uma observação que se aplica a FICHTE e a SCHELLING: "A lógica diz, é eleática; (...) tão eleática que o sistema hegeliano não pode desamarrar; êle deve, para pôr-se em marcha e continuar nela, apelar para idéias inexplicáveis, não-lógicas, como as de passagem, de negação (o negativo êste "Maître Jacques" da filosofia helegiana), de mediação. O *devenir* não pode ser tratado como uma parte da lógica. Contém contingentes irredutíveis". (S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, Paris, 1935, Introdution de J. WAHL, págs. 2-3.)

HEGEL, é verdade, não se desencorajou com estas dificuldades. O Espírito, diz, em seu esfôrço por se conhecer a si mesmo, gera sucessivamente tôdas as formas do real, primeiro os quadros de seu pensamento, depois a natureza e enfim a história. Por isso devemos reencontrar o real e o contigente sem sair do racional. — Mas esta argumentação está errada ao supor o problema resolvido. Pois está bastante claro que ela não opera nenhuma passagem do conceitual para o real, do abstrato para o concreto. A dialética, considerada, seja de que modo fôr, permanece sempre uma construção ideal, e se ela se dá as aparências de estabelecer o real ùnicamente em virtude das exigências lógicas, é que ela apela, constantemente (contràriamente a seu princípio), para a intuição do dado contigente, para a pura experiência sensível.

b) *Renouvier.* O neocriticismo de RENOUVIER e HAMELIN não significa (ao menos na intenção dêstes pensadores) uma volta ao idealismo formal de KANT, nem muito menos uma ruptura com o nominalismo. Ao contrário, o que censuram em KANT e nos pós-kantianos, particularmente em HEGEL, é antes não terem ido até o fim das conseqüências idealistas, que derivam do princípio nominalista e de terem conservado, sob o pretexto capcioso de racionalizá-lo, esta "coisa em si" realmente opaca ao entendimento. *Trata-se de construir um sistema que seja, enfim, integralmente racional,* isto é, tal que o ser aí seja reduzido à única noção, que nada deva à imaginação ontológica, a da relação.

O ser afirma RENOUVIER, é portanto apenas relação, isto é, fenômeno, e a idéia de absoluto (ou de coisa) está desprovida de sentido. Não devemos objetar que tôda relação que implica têrmos, implica por isto mesmo alguma coisa que não é relativa. Os têrmos só são inteligíveis em suas relações. *O que é real, é a relação e não os têrmos.* (CH. RENOUVIER, *Essais de Critique générale*, pág. 108.) — Por isto mesmo, nós temos a representação da ordem, que é o conjunto das relações, isto é, o fenômeno geral que constitui todo o real acessível à representação. [18]

LACHELIER, em *Le Fondement de l'Induction et Psychologie et Métaphysique*, propõe uma doutrina inspirada na tradição cartesiana, para resolver, no sentido do idealismo fichteano (com a exclusão todavia do panteísmo dêste último) os problemas nascidos do kantismo. Esta doutrina consiste em dizer que «qualquer que seja o fundamento misterioso sôbre o qual repousa os fenômenos, a ordem, na qual se sucedem, é determinada exclusivamente pelas exigências de nosso próprio pensamento». *(Du Fondement d'Induction*, pág. 38.) [19] São estas exigências que fazem com que o ser se afirme em si mesmo como sujeito existente, como *aquilo que é*. O pensamento, com efeito, «tende por êle mesmo a ultrapassar a esfera da abstração e do vazio: êle afirma espontâneamente o ser concreto, a fim de tornar-se êle mesmo, ao afirmá-lo, pensamento concreto e vivo». (*Psychologie et Métaphysique*, pág. 162.)

É muito difícil compreender que a partir dêste ser concreto, assim gerado pelo pensamento, tôda a realidade se desenrola e ao mesmo tempo se explica. Mas em nome de que necessidade admitir que o pensamento, que até então não é pensamento de nada e, por conseguinte, nem mesmo é consciência de si, que coincide (segundo LACHELIER) com a ordem abstrata dos fenômenos êle mesmo puro fenômeno, — gere seu objeto, e na natureza inteligível assim afirmada, tome-se a si mesmo como objeto? Há aí um apêlo evidente ao *fato* que contradiz a exigência essencial do sistema de tudo fundamentar no direito, isto é, ser integralmente racional, eliminar todo *dado*, em proveito do único que *dá*, que é o espírito.

139 c) *Hamelin.* HAMELIN não se podia filiar completamente nem à doutrina de RENOUVIER nem à de LACHELIER. A todos os dois censurava de deixar subsistir o irracional e de fracassar assim ao construir o universo inteligível, que elas nos prometiam. De um lado, com efeito, para RENOUVIER, a rela-

---

[18] Cf. RENOUVIER, *Essais de Critique générale*, § XVII. *Composition des phénomènes. Principe du relatif.* Cf. R. VERNEAUX, *L'idéalisme de Renouvier*, Paris, 1945.

[19] Cf. *Psychologie et Méthaphysique*, pág. 157: "A experiência não pode converter o fato em direito, já que se compõe apenas de fatos, e que não há nenhum dêstes fatos que traga em si, mais que os outros, o caráter do direito. É preciso, portanto, que a consciência intelectual tire dela mesma a luz que não pode brotar da consciência sensível: é necessário que haja em nós, antes de qualquer experiência, uma idéia do que deve ser, um *esse* ideal, como queria Platão, que nos seja o tipo e a medida do *esse* real.

ção constitui o real de fato: o empirismo, assim acolhido na origem do sistema, não consegue transformar-se em racionalidade, se bem que RENOUVIER se limite, no final das contas, a justapor as categorias do ser, sem se preocupar em deduzi-las, isto é, em explicá-las.[20] — Quanto a LACHELIER, sua concepção da "espontaneidade pura" do espírito aparece como uma espécie de *deus ex machina*, encarregada de explicar, por um golpe de fôrça, a intromissão arbitrária da dialética no sentido do concreto.

O problema, para HAMELIN, consiste em encontrar uma explicação total do universo, de maneira tal, entretanto, que a necessidade respeite tôda realidade complexa do concreto e até a contigência, introduzida em sua ordem, como um anel necessário, na cadeia da construção sintética. Sòmente assim conseguiremos nunca separar "o fundo real que está envolvido numa determinação desta própria determinação". (*Essais sur les éléments principaux de la Réprésentation*, pág. 35.)[21]

O método de HAMELIN choca-se com dois obstáculos principais. Primeiro envolve, como todo nominalismo, um *coisismo* intemperante (o que seguramente é a pior desgraça que pode afetar um sistema que pretende eliminar todo dado ontológico). Com efeito, *se o ser é essencialmente relação, tôda relação é do ser, o que equivale a realizar todos os sêres de razão.* Sem dúvida, HAMELIN abstém-se dêste salto no absurdo. Mas ao preço de uma contradição insustentável, porque se vê

---

20 O texto de RENOUVIER que se segue (*Essais de Critique générale*, pág. 52) permite compreender perfeitamente o sentido da crítica de HAMELIN: "Assim, os fenômenos são múltiplos, compostos, ligados, entrelaçados; certas ordens de envolvimento e desenvolvimento os agregam e desagregam, os reúnem em grupos definidos e os separam. A relatividade dos fenômenos é regulada e permanente, e isto mesmo é um fenômeno, que a experiência constata tantas vêzes quantas fôr consultada, em tôdas as esferas possíveis (...). Falo aqui de uma permanência aparente, a única que os fenômenos encerram, e não procuro ultrapassar êsses mesmos fenômenos. Mas precisamente de uma maneira universal, a permanência da ordem, inseparável da própria ordem, é um fenômeno acima de todos os fenômenos, um *fenômeno geral* por assim dizer."

21 Cf. *Éléments Principaux*, pág. 19: "A verdadeira realidade não é o pretenso real das escolas ditas realistas, é a relação, mais ou menos rica, de um conteúdo que faz corpo com êle, porque êste conteúdo é êle-mesmo-relação. O mundo é uma hierarquia de relações cada vez mais concretas até um último têrmo, onde a relação termine de se determinar, de modo que o absoluto ainda é relativo. É o relativo porque é o sistema das relações e também em um outro sentido, porque, têrmo da progressão, êle é por excelência o ponto-de-partida da regressão. Nesta concepção, onde tudo tem seu lugar marcado e sua relação assinalável com todo o resto, onde, para melhor dizer, cada coisa é o conjunto de suas relações com as outras, têrmo de um progresso, ponto-de-partida de uma análise, cada essência se define sem perigo de círculo vicioso. Pela síntese encontramos o que ela deve conter e pela análise tornamos a encontrar êste conteúdo.

obrigado a distinguir o real, o abstrato ou o ideal, o que não tem sentido no idealismo. — Além disso, uma vez que o sistema de relações tende (provàvelmente) a esta última determinação, que é a personalidade concreta, o conjunto das relações de algum modo anteriores ou inferiores à personalidade, constituem os *elementos* desta.[22] Voltamos assim à noção de um todo, isto é, no sentido aristoteliano da palavra, de um *ato,* cujos elementos são o aspecto potencial e, por conseguinte, só são reais pelo ato que lhes dá o ser. *Isto equivale a colocar o ser antes da relação e a explicar esta última pelo ser e não o inverso,* como o queria HAMELIN. Finalmente, o método sintético só progride pela mediação oculta do dado. O idealismo, como em DESCARTES, KANT, FICHTE e HEGEL nega-se ao afirmar-se.

§ 3. A FENOMENOLOGIA

140 A Fenomenologia (cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen,* 1900, 2e éd., 1913-1921; *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie,* Paris, 1931) tem parentesco, por muitos de seus representantes (SCHELER, HEIDEGGER, SARTRE), com a corrente existencialista. Mas, tal como foi proposta no princípio por E. HUSSERL, encerra um ponto-de--vista original e independente.

A. Husserl

1. **O método fenomenológico.** — O método de HUSSERL encerra duas regras essenciais. A primeira é a da *épockè* (ou colocação entre parêntesis) : trata-se de eliminar radicalmente todo preconceito e tôda teoria preconcebida e guardar diante o olhar do espírito apenas o que é apodìticamente certo. Em virtude desta *épockè* o único dado certo é o constituído pelos fenômenos; a coisa em si e a existência não são evidências apodíticas. — A segunda regra é a da *intuição das essências (Wesenschau):* o esfôrço do filósofo tenderá a captar imediatamente e a descrever exatamente as essências objetivas dos fenômenos dados à consciência *(redução eidética).*

2. **A doutrina.** — A *épochè* deve ser levada resolutamente até o fim e deve aplicar-se, conseqüentemente, ao próprio sujeito empírico e seus atos subjetivos (a "coisa que pensa" de DESCARTES), que se encontrarão assim reduzidos ao estado de puros fenômenos. Por esta redução, atingiremos final-

[22] Cf. *Eléments principaux,* pág. 402: "Há passagem sintética dos elementos àquilo de que são os elementos."

mente o *Ego transcendental,* que é a única existência apodìticamente certa, que encontra a regressão fenomenológica. *Impossível, com efeito, supor que o Ego transcendental seja apenas um fenômeno, pois seríamos induzidos, por aí, a uma regressão ao infinito, que faria de todo o universo dos fenômenos uma ilusão absoluta, o que é absurdo.*

Por outro lado, a investigação fenomenológica não está acabada com a descoberta do Ego transcendental. *Êste Ego, de fato, é múltiplo, pois compreende tôda a série dos outros Ego transcendentais:* êstes constituem, isto é, determinam os fenômenos da consciência transcendental e natural em tôda sua variedade.

Enfim, todos êstes Ego transcendentais, implicados no Ego transcendental atingido pela regressão fenomenológica, devem ter, além de sua multiplicidade, um princípio de unidade, que será o primeiro constituinte, *o Ego absoluto, universalmente constituinte e nunca constituído, e que é Deus.* Deus vive sua vida própria em constituindo, em e por seu Ego transcendental, todos os Ego transcendentais secundários, com tôdas as subjetividades que os compõem e que êles por sua vez constituem.

141 3. **Realismo ou idealismo?** — Sem dúvida alguma, a Fenomenologia marca uma reação precisa contra o empirismo e o kantismo. Ela insiste felizmente sôbre esta verdade capital, que apenas o concreto (ou o fato sensível) seja um dado de fato, e que a essência mesma pode vir a ser o objeto de um conhecimento científico e fundar a ciência metafísica. — Pelo contrário, é, ainda, em um certo sentido, o nominalismo que está no princípio dêste método. O mundo das essências da Fenomenologia equivale ao universo de átomos inteligíveis ou de idéias do platonismo e, em geral, do idealismo, [23] e não ao universo de *qüididades* de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS, desembaraçadas pela abstração do sensível e que conservam, por isso mesmo, necessàriamente sua conexão com a existência. *Na Fenomenologia, as essências se bastam a si mesmas, e são realidades completas, sem referência à existência, que apenas intervém a título de fenômeno e de dado da consciência, mas não de realidade objetiva.* A *Wesenschau* será, portanto (teòricamente), uma intuição completa e exaustiva do objeto e implicará um idealismo radical. Em outras palavras, a Feno-

[23] Nós citamos acima *(38)* um texto surpreendente de OCKAM, que mostra que a ciência real (isto é apodìticamente certa) deve colocar entre parêntesis a existência objetiva, para só considerar as puras essências inteligíveis. É já, no seu princípio, o método fenomenológico como conseqüência do nominalismo.

menologia, que tem como finalidade pensar o ser, se proíbe ao mesmo tempo de pensá-lo *como ser.*

Podemos objetar a respeito disso, do ponto-de-vista fenomenológico, que a existência é um dado paralelo à essência. [24] Isto é verdade. Mas êste dado permanece fenomenal: o fenômeno empírico, que envolve a existência, não representa mais, no contexto da *épockè,* que uma determinação contingente e irracional da essência no interior da consciência. A existência, salvo a do Ego transcendental, é portanto apenas fenomenal *(esse ut significatum).* Ainda aqui, o nominalismo, que se exprime na *épockè,* bloqueia tôda possibilidade de retôrno ao real.

142 4. **O ilusionismo transcendental.** — Já mostramos *(69)* como a *épockè* fenomenológica constitui apenas, segundo a expressão de J. MARITAIN, uma forma dêste "ilusionismo transcendental" que caracteriza o idealismo dogmático. O idealismo pretende alcançar, ou melhor constituir *a priori* o real pela simples análise do conteúdo da consciência subjetiva, isto é, como diz HUSSERL *(Méditations cartésiennes,* pág. 116) "a partir das fontes do ser próprio" do sujeito. Mas *esta constituição procede de uma pura ilusão, que é apenas uma reconstituição e, como tal, supõe a realidade de um original.* O universo "real", que a fenomenologia restitui na consciência do ego, é duplamente aquêle do realismo ingênuo. Por um lado, com efeito, a objetividade em todos os seus graus é tirada dos dados da experiência bruta. Por outro, os princípios utilizados pela fenomenologia são aquêles impostos pelos processos conceptivos de uma inteligência aplicada a uma realidade que ela deve, necessàriamente, elaborar por abstração, mas são admitidos aqui sem crítica nem justificação. A Fenomenologia, ao contrário das outras formas do idealismo, pretende não ter que explicar a gênese da ilusão de uma realidade extramental, pois, do seu ponto-de-vista, não mais haveria ilusão, a crença na realidade extramental estando ela mesma implicada como um dado fenomenológico no interior da *épockè.* — Mas esta argumentação é, apenas, evidentemente, uma petição de princípio, pois o *realismo que é descoberto no parêntesis da "épockè" é apenas aquêle que preexistia à "épockè". Êste, portanto, não era mais absurdo que aquêle, que existe de fato, apenas pelo primeiro.* Mas, pelo contrário, o realismo fenomenológico, que é ilógico, equivale rigorosamente ao realismo ingênuo, e a *épockè* é apenas uma vasta ilusão, sobrecarregada com uma contradição fundamental. [25]

---

[24] Cf. KREMER, *Le Phénoménologie,* Paris, 1933, págs. 69-70.
[25] Cf. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir,* págs. 202-206.

B. O existencialismo

1. **A evolução da Fenomenologia.** — HUSSERL contudo se esforçou, depois das *Méditations cartésiennes*, por escapar ao platonismo a que conduzia a dúvida à cêrca da existência. Êle frisa que a tarefa da filosofia não é sòmente *constatar ou descrever*, mas *explicar*, e que apenas explicamos realmente o que podemos *gerar* e *constituir*. Esta passagem da fenomenologia descritiva à fenomenologia genética (marcada sobretudo nos inéditos) opera com efeito uma transformação profunda nas primeiras vias de HUSSERL, pois consiste em recorrer a uma consciência transcendental destinada a gerar os dados objetivos da experiência. Mas como conceber tal consciência? HUSSERL jamais expressou uma opinião clara e definitiva sôbre êsse ponto. O que parece certo é que HUSSERL foi levado a insistir cada vez mais sôbre o caráter lógico-intelectual da experiência e substituir um idealismo de tipo platônico por um idealismo transcendental.

O existencialismo contemporâneo, em adotando o método fenomenológico, vai orientar a fenomenologia num sentido completamente diferente (pressentido, aliás, por HUSSERL, no fim de sua vida). HEIDEGGER, SARTRE, MERLEAU-PONTY observam que a análise reflexiva não poderia atingir um sujeito empírico libertado de tôda exterioridade, pois o sujeito só se conhece mergulhado no seio de um mundo *já dado* e é dêste mundo que êle tira tôdas as significações pelas quais se define a si próprio com o mundo e os objetos intramundanos. «O mundo já está aí escreve M. MERLEAU-PONTY, antes de qualquer análise que eu possa fazer dêle e seria artificial de o fazer derivar de uma série de sínteses, que uniriam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando umas e outras são justamente produtos da análise, e não devem ser realizados antes dela. O real é para ser descrito e não para ser construído ou constituído.[26] A partir dêstes pontos-de-vista, posições bastantes diferentes se afirmam, desde a de HEIDEGGER, que podíamos definir como «um idealismo da significação que se apóia sôbre um realismo da existência bruta» (o que tem as aparências de uma espécie de neokantismo), até a de SARTRE e MERLEAU-PONTY, onde «a significação é concebida como o encontro do projeto e da qualidade, isto é, do para-si e do em-si, tal como êste encontro aparece no para-si».[27]

2. **Realismo e idealismo existencialista.** — É conveniente distinguir aqui entre HEIDEGGER e J.-P. SARTRE.

a) *Heidegger*. O existente, observa HEIDEGGER, não é o objeto de um «mundo teórico», mas essencialmente daquele cuja «preocupação» (isto é, a relação do Dasein — ou indivíduo concreto — com o mundo em que êle vive) lhe impõe a presença. Nossa primeira apreensão do mundo é, portanto, prática e utilitária. A totalidade na qual o existente está empenhado é de tal sorte que se apresenta

---

[26] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de perception*, pág. IV.

[27] A. DE WAELHENS, *De la Phénoménologie à l'Existentialisme* (no Lechoix. *Le monde. L'Existence*, Paris, 1948. págs. 62 e 68). — Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pág. 248: "Assim um sensível que vai ser sentido suscita em meu corpo uma espécie de problema confuso. É preciso que eu encontre a atitude que lhe vá dar o meio de se determinar ou de vir a ser azul... E, contudo, eu só o faço por sua solicitação, minha atitude não basta nunca para me fazer verdadeiramente ver azul ou tocar verdadeiramente uma superfície dura.

como o conjunto de possibilidades que constituem o Dasein, e, por isso mesmo, é o Dasein que confere aos objetos intramundanos seu sentido e sua inteligibilidade, isto é, que os faz *ser* (senão êles seriam apenas «coisas», existentes brutos, ainda não emergidos do caos obscuro). A ordem dos utensílios intramundanos é portanto a imagem projetada de minhas possibilidades, isto é, do que eu sou (pois eu *sou* minhas possibilidades) e o *mundo é aquilo, a partir do que o Dasein se faz anunciar o que é (Sein und Zeit*, pág. 88). — HEIDEGGER precisa (*Ibid.*, págs. 202-208) que esta posição está muito afastada do idealismo e que deveria antes ser definida como realista. Para êle, *o famoso problema da existência do mundo exterior é um pseudoproblema.* Esta existência com efeito não requer prova alguma, é imediatamente evidente, o Dasein não podendo absolutamente se pensar sem o mundo. Mas o realismo, por sua vez, erra ao crer que o recurso ao existente (a saber, aqui, à substância) possa ser suficiente, quando se trata de explicar o ser do existente, — e também, e por isso mesmo que a realidade do mundo exige ser demonstrada e que essa demonstração é possível. De fato, o mundo está além de tôda prova, Dasein e mundo sendo juntos e indissolùvelmente «o ser-no-mundo.»

Esta argumentação parece bastante discutível e sua convicção de eliminar o idealismo mal justificada, J.-P. SARTRE (*L'Etre e le Néant*, pág. 306), observa com razão que «a *transcendência* heideggeriana é um conceito de má-fé». Ela quer ultrapassar o idealismo, frisando o caráter estrutural do ser — com que não se pode pensar sem o mundo. Mas isto não satisfaria, pois *o eu, apenas aparece neste contexto como uma subjetividade que contempla suas próprias imagens.* O idealismo assim superado é apenas, no fundo, uma forma bastarda do idealismo, uma maneira de «psicologia empírico-criticista». Sem dúvida, o Dasein «existe fora de si» mas o mal é que êste existir fora de si é, em HEIDEGGER, a definição de si. HEIDEGGER não consegue, portanto, escapar ao idealismo. Seu procedimento é finalmente o mesmo que aquêle do pseudo-realismo (pois o realismo autêntico é diferente do que concebe HEIDEGGER): êle quer *provar* a «realidade» do mundo e não consegue.

b) *Sartre.* «O pensamento, escreve SARTRE (*L'Etre e le Néant*, pág. 11), realizou um progresso considerável com reduzir o existente à série das aparições, que o manifestam. Visavam com isso a suprimir um certo número de dualismos que embarraçavam a filosofia e a substituí-los pelo monismo do fenômeno. «Tê-lo-ão conseguido? Sem dúvida, não precisamos mais distinguir, no existente, um exterior e um interior, uma aparência acessível à observação e uma «natureza» que estaria escondida atrás dela, como uma tela. Esta natureza não existe. O ser de um existente é precisamente o que *aparece.* A aparência, isto é, a *objetividade* do fenômeno, é tôda a realidade da coisa. Ela é um relativo-absoluto, relativo enquanto se relaciona com algo a que se parece, mas absoluto, enquanto não remete a nenhuma outra coisa fora de si-mesma. *O que o fenômeno é, êle o é absolutamente;* descobre-se como êle é e, como tal, podemos estudá-lo e descrevê-lo. Esta descrição será uma *ontologia,* enquanto visa ao ser, mas uma ontologia *fenomenológica,* enquanto o ser nada mais é senão objetividade do fenômeno. (*Ibid.*, pág. 12). Recusamos, portanto, o idealismo, acrescenta SARTRE, porque, se o idealismo viu claramente que o ser se reduz ao fenômeno, e é coextensivo a êle, comete o grave êrro de subjetivar o fenômeno e com êste o ser. Na realidade, o ser do fenômeno é verdadeiramente uma aparição de ser, «o fenômeno de ser» exige precisamente como

fenômeno, um fundamento que seja êle próprio «transfenomenal», isto é, escape, como tal, à fenomenalidade.

Terá SARTRE verdadeiramente conseguido afastar o idealismo? Admitimos que a descrição fenomenológica da percepção em virtude da qual o objeto percebido não é puramente objetivo, nem puramente subjetivo *(II, 146-147)*, impõe *a noção de uma subjetividade que não se pode bastar a si mesmo e que se deverá, portanto, definir pela transcendência e a abertura sôbre o mundo.* Se é verdade que a «transcendência» assim definida nada mais é senão o que fica além da subjetividade, deduzimos que o duplo aspecto da percepção permite encontrar uma estrutura ontológica e uma universalidade, sem a qual não há filosofia, — e ao mesmo tempo, fundar uma especulação orientada para uma transcendência capaz de explicar a existência humana e o mundo, no seio do qual ela se desenvolve. — Isto, porém, é o direito. De fato, no contexto sartriano, esta orientação para a transcendência, está bloqueada desde o comêço pela negação sistemática da existência de Deus e pela afirmação correlativa do absurdo essencial do ser universal (contingência pura, incriado, gratuito, demasiado para a eternidade). SARTRE declara que está farto de idealismo e de realismo. Sua doutrina, tomada em conjunto, aparecerá, na realidade, quer do ponto-de-vista metafísico, como um *realismo absoluto,* enquanto afirma um *ser-aí* da existência, injustificada e injustificável, — quer do ponto-de-vista epistemológico, um *idealismo absoluto*, enquanto tôda a realidade da coisa reduzindo-se à objetividade do fenômeno, o ser se reduz, êle próprio, à série de suas aparições, e, por isto mesmo, ao sujeito a que pertence. Êste idealismo e êste realismo se encontram no absurdo.

Esta saída (muito lógica, afinal, numa filosofia do absurdo) resulta fatalmente da eliminação do dualismo do fenômeno e do ser, que, de antemão, comete SARTRE o êrro de entender no sentido kantiano. A noção kantiana e empirista de um ser (substância ou númeno) que estaria escondido inapreensível em si mesmo, *detrás* da aparência, é evidentemente impensável. O fenômeno é o próprio ser enquanto se manifesta; o ser não é uma coisa *sob* outras coisas, como um corpo sob as vestes que o dissimulam. Mas daí não decorre que o que se manifesta seja o todo do ser: na *unidade concreta* do ser, há a *dualidade* do manifestado e do manifestante, quer dizer, por um lado, que o *fenômeno que é verdadeiramente aspecto do ser, não é entretanto, senão um aspecto* do ser, — e por outro, que o *fenômeno remete ao mesmo tempo ao cognoscente e ao ser,* por uma *dupla relatividade que poderia servir para defini-lo,* a saber, enquanto determina o cognoscente como tal especificando seu ato de conhecer, e enquanto é uma determinação do ser pela qual êste se anuncia ao cognoscente. Ora, tudo isto é nulo em SARTRE, não por causa de uma elucidação prévia da noção de ser, mas pelo efeito de uma simples decisão que gratuitamente se concede desde o início de que «o existente deve reduzir-se a série das aparições que o manifestam».

§ 4. O NEO-REALISMO

143 1. **A reação antiidealista.** — Deveríamos agrupar sob o nome geral de *neo-realismo,* diversas correntes filosóficas, que são mais tendências do que doutrinas e muito mais posições negativas do que teses positivas. Desde o fim do século XIX, numerosos pensadores, decepcionados pelo idealismo hegeliano, esforçam-se, por diversos processos, para en-

contrar o real que as especulações idealistas, há muito, se dão a ilusão de gerar, quando se deveria começar por observá-lo. Confessamos doravante que é impossível atingir o real por via lógica, porque êste é ilógico, irredutível ao conceito. *O idealismo só pode ser uma estéril tantologia e um puro eleatismo.* Sua dialética perde todo contato com o ser e paira no vácuo absoluto, incapaz de encontrar um princípio de coesão e de movimento. Devemos portanto volver ao real e partir da existência, que não se pode construir, mas experimentar.

2. **O neo-realismo anglo-saxão.** — A escola que se definiu a si própria como o neo-realismo reaciona enèrgicamente contra o idealismo hegeliano como o fizera o pragmatismo de PEIRCE e de W. JAMES. Seus principais representantes são: na América, MONTAGUE, PERRY e SPAULDING, e, na Inglaterra, B. RUSSEL e SANTAYANA. Êste neo-realismo realizou uma vigorosa crítica do idealismo, orientada sobretudo, do ponto-de-vista do senso comum. — Quanto ao "realismo" dêstes filósofos, é geralmente de forma empirista, tanto que, alguns dentre êles, para melhor assegurar o realismo do conhecimento, negam qualquer distinção entre a *coisa* e o objeto *conhecido* e, por conseguinte, suprimem a inteligência e caem no materialismo menos inteligível.

Todavia por sua crítica ao idealismo, o neo-realismo teve como conseqüência, orientar numerosos pensadores para as teses essenciais do intelectualismo aristotélico e preparar o caminho para uma restauração de um realismo menos "coisista" e mais preocupado com a vida do espírito.[28] Por isto, a obra de L. LAVELLE[29] é, em França, ao mesmo tempo o sinal e o instrumento dêste nôvo realismo, acorde, nos pontos mais importantes, com as teses mestras da tradição aristotélica e tomista.

ART. II. *A CAUSALIDADE DO OBJETO*

144 De qualquer modo que, se apresente, o idealismo, como acabamos de ver, é incapaz de eliminar a causalidade própria do objeto do conhecimento. Êste só é inteligível, em seu conteúdo e sua forma, se e na medida em que o concebemos de acôrdo com um ser que existe por si e independente do sujeito, e medido por êste. Se as doutrinas idealistas puderam dar a ilusão de constituírem o universo pelos únicos recursos de um pensamento, que se pensa a si mesmo, foi sempre, con-

---

[28] Cf. KREMER, *Le néo-réalisme américain*, Paris, 1920; — *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, Paris, 1928.

[29] L. LAVELLE, *La Présence totale*, Paris, 1934. — *De l'Acte*, Paris, 1937.

tràriamente a seu princípio essencial, partindo de um dado transformado em puro objeto de pensamento, mas que era, como tal, apenas o substutivo e a expressão mental de uma coisa provàvelmente inacessível e ilusória.

Devemos então aceitar, tais como se impõem à análise, as condições do conhecimento e admitir, ao mesmo tempo, a causalidade principal do sujeito, sem a qual nenhum conhecimento seria possível, e também a causalidade do objeto extramental, sem a qual nenhuma especificação do conhecer seria concebível. É o que demonstraremos, estudando os princípios e o sentido do realismo.

§ 1. Os PRINCÍPIOS DO REALISMO

145 Os princípios que manifestam ou constituem a evidência realista podem ser agrupados ao redor de três pontos essenciais, a saber: a imanência do conhecimento, — a relação do objeto do pensamento e da coisa, — a dependência do juízo e dos princípios em relação ao ser. Como demonstramos acima, ao discutir o empirismo, que o conhecimento e a certeza são sòmente possíveis se o real se converter em idéia e tomar a forma do pensamento, assim também estabeleceremos que o conhecimento e a certeza exigem que *a idéia seja real, isto é, que seja de algum modo informada pelo objeto real.* Não discutimos, então, aqui, a imanência do conhecimento, mas apenas uma maneira errada de compreender esta imanência.

A. A imanência do conhecimento

1. **O ponto-de-vista idealista.** — A história do problema crítico familiarizou-nos já com a concepção idealista da imanência do conhecer. Esta concepção consiste em afirmar que *o conhecimento e a consciência fazem uma só coisa* e que *a consciência não é outra coisa que o conhecimento de si.* Daí decorreria imediatamente que nunca podemos pretender conhecer de maneira apodítica alguma outra realidade diferente de nós mesmo.

Esta doutrina (princípio de imanência) foi proposta sob diversas formas. Vimos que os terministas medievais a deduziram do nominalismo *(38)*. As idéias, diziam êles, não correspondem a nada de real fora do espírito; por conseguinte, qualquer conhecimento inteligível se reduz ao de um conteúdo imanente do pensamento. — DESCARTES retoma êste ponto-de-vista sistematizando-o. A idéia, em sua opinião, é "a forma de tôda percepção", isto é, segundo o sentido que dá a esta fórmula *(Réponses aux Troisièmes objections,* § 53), ela só

faz conhecer a si e a seu conteúdo inteligível: a idéia é o têrmo imediato do conhecimento e nada pode nos ensinar, por si mesma, sôbre a realidade de um universo extramental, que vem a ser doravante problemático. — KANT afirma também que nada podemos apreender, senão em nós mesmos: apreender uma coisa fora de si é uma asserção desprovida de sentido, visto como suporia que apreendessemos pelo pensamento algo que está, por definição, fora do pensamento. De fato, nossa consciência só nos faz conhecer suas próprias determinações. Êste tema é repetido por todos os idealistas, que o têm por absolutamente evidente, e nêle baseiam tôdas suas especulações. O ser se reduz ao pensamento.[30]

146 2. **O parologismo imanentista.** — Êste princípio da imanência, tal como o entendem os idealistas, é um enorme paralogismo, que cumula a tríplice desgraça da petição de princípio, do sofisma de falsa conversão e do êrro do fato.

a) *A petição de princípio.* Sem retornar aqui, à dependência do princípio de imanência em relação ao postulado nominalista, podemos demonstrar que êle constitui apenas uma pura petição, isto é, que *é não uma prova do idealismo, mas o próprio idealismo, a afirmação gratuita da mesma coisa que está em questão.* Porque o problema é saber se há identidade absoluta entre o conhecimento e a consciência: não podemos considerar como uma prova desta identidade a afirmação desta mesma identidade (sob a forma do princípio de imanência)! A respeito de "brilhante evidência" (como se exprime M. ED. LE ROY), há sòmente aqui a de um caracterizado círculo vicioso.

b) *O sofisma de falsa conversão.* Considerado em si mesmo, o princípio de imanência resulta de uma espécie de

---

30 Cf. HAMELIN, *Éléments principaux de la réprésentation*, pág. 490: "Como o idealismo tem por princípio a convicção de que é impossível ao pensamento atingir um objeto exterior a êle, parece decorrer desta convicção primordial, que uma consciência só pode partir de si mesma e terminar do mesmo modo." — ED. LE ROY, *Le problème de Dieu*, pág. 254: "Isto pôsto, venhamos às provas da exigência idealista (...). O primeiro (ponto) é a constatação de um fato que parece de clara evidência tão logo o imaginamos, a saber que algo *fora* do pensamento, algo *para além* do pensamento possa ser pensado de qualquer forma, e em qualquer grau. É impossível sair do pensamento, no amplo sentido.

Êle permanece coextensível ao afirmável, sejam quais forem os modos ou o tema da afirmação, já que esta não é nunca, senão um de seus episódios, nem exprime mais que uma relação, mais ou menos complexa, entre tais ou quais de seus movimentos, e tira de si só tôda a substância de inteligibilidade." — L. BRUSCHVICG, *La Modalité du Jugement*, pág. 118: "O pensamento é (...) o antípoda do real. A afirmação não implica outra certeza imediata que a do próprio ato de afirmar; o que não fôr isto é objeto de uma dúvida, possível ao menos."

qüiproquó. *O mundo, dizemos, é necessàriamente minha representação*, isto é: o que é conhecido deve estar no pensamento, um objeto que não estivera no pensamento não seria conhecido. — A isto respondemos que de fato o que é conhecido deve estar no pensamento, uma vez que é a própria definição do conhecimento *(113)*. Daí *não decorre, porém, que minha representação seja o próprio mundo*, isto é, que o que está no meu pensamento *só esteja* no meu pensamento ou que o conhecido só exista como conhecido. Esta última asserção é puramente sofística. [31]

c) *A falsa noção do conhecer.* Enfim, o argumento tirado do fato de que a idéia ou o conceito é o têrmo do conhecimento, é igualmente paralógico. Porque se trata de saber se é a idéia, como realidade subjetiva, que é o têrmo do conhecimento, ou então a idéia como *têrmo significativo, intenção ou designo*, isto é, como puro sinal formal de uma realidade extramental. *Se o conceito é essencialmente de natureza intencional, não é nêle, como forma subjetiva, que termina nosso pensamento, mas na própria coisa que significa e exprime sob a forma que convém ao conceito.* Êste último ponto-de-vista, como o demonstramos *(119)*, deixa inteira a imanência do conhecer, mas permite compreender como a idéia, na qual e pela qual conheço, é essencialmente correlativa à um objeto independente do sujeito.

B. Coisa e objeto.

147 Uma vez que definimos o sentido do problema, trata-se de demonstrar que o conhecimento, tal como é de fato dado, é absolutamente inexplicável se não admitirmos que os objetos da consciência são necessàriamente correlativos de coisas ou realidades (atuais ou possíveis) independentes da consciência.

1. **O pseudoproblema da "coisa em si".** — O idealismo, ao afirmar que o têrmo imediato do pensamento outra coisa não é senão a idéia (objeto mental), acaba por separar o objeto da coisa. Esta vem a ser assim uma cópia do objeto, situada para além do objeto e, por conseguinte, além do pensamento, inacessível e incognoscível em si mesma. Tal é a posição de DESCARTES e de KANT, como de todos os idealistas. *Doravante há dois objetos: o objeto pensado (ou objeto puro) e o objeto*

[31] Cf. J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance*, pág. 32: "Esta argumentação inteiramente formal, prova apenas uma coisa: que o fato de ser em si é diferente do de ser conhecido. Mas porque um *não* é o outro, não decorre que uma *exclua* o outro. Os conceitos são diferentes, nada autoriza, porém, a afirmar que não se possam realizar juntos e no mesmo ser."

coisa (ou coisa em si), e sabemos quantos problemas nascem desta concepção. Deveremos, com efeito, explicar como o objeto pode existir no espírito e ser o que é, isto é, determinado de tal ou tal modo, em virtude das únicas exigências da consciência, sem recurso algum a uma coisa provàvelmente dêle separada e até perfeitamente ilusória, mas que nem por isto deixa de estar invencìvelmente presente na consciência. Vimos que êstes problemas, aos quais o idealismo nunca pode fornecer solução inteligível, são apenas *pseudoproblemas* gerados por uma concepção errônea do conhecimento.

148 2. **A idéia real.** — A coisa não só não está separada do objeto, mas se dá com êle e nêle, e, até mesmo devemos dizer que *o objeto é a própria coisa, como natureza inteligível.* O objeto, nem em sua existência, nem em sua forma, pode ser explicado sem a coisa que exprime e significa na consciência.

a) *A existência dos objetos de pensamento.* Num determinado sentido, o problema da existência não está mais suprimido pela concepção idealista dos objetos puros no seio da consciência. Porque *se êstes objetos não mais existem como coisa, existem como objetos e trata-se de explicar esta existência consciencial.* A questão reduz-se a saber se a consciência, como tal, é necessàriamente capaz de objetivar, isto é, *se a constituição de um mundo de objetos é uma propriedade essencial a qualquer consciência,* — na hipótese afirmativa, *se a consciência* é necessàriamente constitutiva de um *tal universo,* ou seja, falando com propriedade, do meu universo, com suas pessoas, suas coisas e sua história.

Ora, sôbre o primeiro ponto, há razão para dizer que a consciência como tal é necessàriamente capaz de objetivar, porque isto é sua própria definição. *Tôda consciência é consciência de alguma coisa, isto é, de objeto.* Uma consciência de nada seria um nada de consciência. Quando a Psicologia fala de "consciência vazia", trata-se, apenas, como na ordem física, de um vazio relativo ou melhor de um estado de confusão de que de estado de vacuidade. — É tal — a necessidade de objetivar, para uma consciência real, que ela mesma, só pode ser consciência de si, se se fizer objeto para si, e, pelo menos se se trata de uma consciência humana, só pode vir a ser, por reflexão, objeto para si inventando um outro objeto distinto de si. De fato, sem êste objeto, a consciência seria um nada de consciência e não poderia, por conseguinte, se objetivar.

Esta análise da noção de consciência leva-nos então a constatar que se a consciência é necessàriamente objetivante, não o é absolutamente por si mesma. *Não há consciência sem objeto, mas o objeto não é pela consciência.* Por conseguinte,

afirmar a consciência, é de fato afirmar um mundo de objetos, mas também e, necessàriamente, afirmar um mundo de objetos independentes da consciência, de objetos transobjetivos ou de coisas (isto é, de sujeitos que existem para si ao mesmo tempo que para mim).

Esta evidência se reforça com o fato muito certo de que o universo dos objetos de consciência (tal universo com tal história) é uma especificação puramente contingente e irracional (ou melhor metalógica) da consciência em geral. *Nenhuma análise da essência "consciência" jamais permitirá necessàriamente deduzir dela o universo de objetos, que é de fato dado à minha consciência.* Contra esta constatação vem chocar-se o idealismo, que obrigado a constituir o universo, só o pode receber constituído, o que equivale a dizer que os objetos só se podem explicar pelas coisas ou ainda, que os objetos são as próprias coisas presentes à consciência.

149 b) *A natureza dos objetos de pensamento.* Chegaremos, dêste nôvo ponto-de-vista, às mesmas conclusões, considerando a essência em relação ao ser e o abstrato em relação ao concreto.

O objeto, com efeito, é abstrato ou, se assim o preferirmos, envolve uma natureza inteligível ("uma verdadeira e imutável natureza", diz DESCARTES), êle exprime uma essência. Mas esta essência é sempre em relação à existência (real ou possível), [32] isto é, concebida como existente ou podendo existir. Esta relação com a existência não é acidental e extrínseca à essência, nem ligada simplesmente (pela experiência sensível) às condições de fato de sua constituição em objeto. Ela é essencial à essência que apenas se define pelo que poderíamos chamar de seu valor de ser ou de sua potência existencial. *Uma essência autêntica é uma essência capaz de existir.* Um objeto incapaz de existir (círculo quadrado), é apenas um nada de essência quem o pensa nada pensa, ou pensa outra coisa. (Quando cremos pensar "círculo quadrado", pensamos sòmente círculo e quadrado.) Ora isto apenas é inteligível pelo ser extramental. Com efeito, o ser, ao qual se referem estas essências, não poderia ser seu ser subjetivo, uma vez que êste se confunde com elas. [33] Segue-se que todos os objetos de pen-

---

[32] Exceto se se trata de um ser de razão. Mas o ser de razão, êle próprio, é pensado apenas em relação a um ser real; a cegueira se define em relação à visão, da qual é um defeito em um ser vidente por natureza; "círculo quadrado" junta noções incompatíveis, mas realizáveis quando separadas uma das outras; tôda negação de alguma coisa que existe ou pode existir.

[33] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, IV. ch. XI: "Esse verbi interius concepti, sive intentionis intellectae est ipsum suum intelligi."

samento são medidos pelo ser, concebidos e pensados em função do ser. É êste ser extramental que impõe ao espírito, como evidência idêntica àquela de sua realidade transobjetiva, a lei universal do ser que é o princípio de identidade e que condiciona assim, em tôda sua extensão e rigor, a inteligibilidade, que é a lei das essências. *Assim vemos que os objetos de pensamento (ou as essências) longe de nos fechar na pura subjetividade de um pensamento, que se pensa, êle próprio, nos introduzem de certo modo no íntimo do ser, do qual são apenas determinações.* Nossa percepção intelectual nos coloca, portanto, em presença de um objeto que está em tôda parte, sob sua inextinguível diversidade, e que é o ser êle mesmo, no qual tôdas as nossas noções se resolvem.[34]

De um outro ponto-de-vista, mostraríamos que o objeto de pensamento, que é abstrato e universal, é relativo ao concreto, isto é, a qualquer coisa de determinado no plano da existência. Tôda essência é essência de alguma coisa (real ou possível), isto é, serve de predicado a um sujeito. Ora, esta relação ao concreto existencial não pode encontrar sua razão suficiente nas puras essências, pois elas são por si indeterminadas, suscetíveis de determinações múltiplas e diversas. A essência "animal racional" é indiferente, como tal, às determinações que se chamam Sócrates, Aristóteles ou Descartes. *Se, portanto, as essências são atingidas de tais ou tais determinações, se revestem as formas contigentes do concreto, é em razão das próprias coisas onde são realizadas e que significam como naturezas inteligíveis, sem esgotar seu conteúdo real.* Ainda dêste ponto-de-vista, é o ser extramental, existencial, que explica a consciência e não, inversamente, a consciência que explica o ser, como pretente o idealismo.[35]

§ 2. O JUÍZO, OS PRINCÍPIOS E A CIÊNCIA

150 Se do plano do conceito, passamos ao plano do juízo, devemos constatar de nôvo que o pensamento se exerce apenas, tanto na simples atribuição predicativa como no enunciado dos princípios primeiros do conhecimento e na constituição da ciência, — em função do ser transobjetivo.

1. **O juízo.** — A simples apreensão atinge a existência apenas sob a forma de qüididade *(per modum quidditatis)*, isto é, simplesmente enquanto concebível e como constituindo uma essência ou objeto inteligível *(existentia ut significata)*.

---

[34] J. Maritain, *Les Degrés du savoir*, pág. 192.
[35] Cf. A. Forest, *Du Consentement à l'être*, págs. 75-78.

Como o demonstramos mais acima, a existência já está aí implicada a título de possibilidade, enquanto a essência, como tal, tem valor e sentido apenas relativamente à existência (possível). Mas não é a essência que exerce a existência: esta é exercida em ato apenas por um *sujeito,* ao qual a essência é atribuída a título de predicado (Pedro é um animal racional. Sócrates é filósofo), e *é no juízo que a existência é captada como exercida (ou exeqüível) fora do espírito por um sujeito (existentia ut exercita).* Isto é característico do processo judicativo, que consiste em afirmar que dois conceitos, distintos enquanto objetos de pensamento, se identificam de fato na existência real ou possível *(116).*

Ora, *esta afirmação de unidade ou de identidade,* na qual consiste o juízo, *apenas é possível e inteligível pelo efeito das exigências objetivas da coisa,* real ou possìvelmente existente, pois, do ponto-de-vista puramente conceptual, isto é, do ponto-de-vista da simples apreensão dos objetos de pensamento, nada obriga o espírito a identificar ou unificar objetos de pensamento diversos e distintos.[36]

151 2. **Os primeiros princípios.** — Tôdas as doutrinas, idealistas ou realistas, admitem que o pensamento se dirige a princípios absolutamente primeiros. A questão é saber se êstes princípios têm um sentido e por que o têm. Poucos são os nominalistas que tenham chegado até pretender que aquêles nada significam e que o espírito que os pensa nada pensa. Demonstramos, aliás, quando discutimos o ceticismo, que a afirmação dos princípios está implicada mesmo em sua negação. De fato, os céticos (empiristas) julgaram ter encontrado um caminho médio na asserção de que os princípios eram apenas *indemonstráveis* e por conseguinte que tôda a verdade, sendo estabelecida em função dêles, era relativa e condicional. Mas, a questão, se apresenta sempre, de saber se o sentido dos princípios é arbitrário e convencional, ou pelo contrário, se lhes é realmente interior, isto é, se os princípios são em si mesmos necessários, e de onde provém sua necessi-

---

36 Cf. J. Maritain, *Les Degrés du savoir,* pág. 191, n.º 1: O juízo não se contenta com a representação ou apreensão da existência, afirma-a; êle projeta nela, como efetuada ou efetuável fora do espírito, os objetos de conceito apreendidos pelo espírito, noutras palavras, a inteligência, quando julga, vive ela própria intencionalmente por um ato que lhe é próprio, êste mesmo ato de existir que a coisa exerce ou pode exercer fora do espírito (...) Êste é o nôvo elemento de ordem intelectual que se introduz no juízo, elemento capital, que diz respeito ao *esse verum,* e por causa do qual o juízo é chamado, por Santo Tomás, o acabamento do conhecimento (judicium est completivinn cognitionis, *Summa theologica,* II — II q. 183, art. 2).

dade. A hipótese da convenção ou da comodidade não pode ser defendida do ponto-de-vista idealista, porque significaria a pura irracionalidade. *Devemos, portanto, admitir que os princípios têm um sentido em si mesmos e que são necessários. Como, porém, explicar esta necessidade?* Só há duas respostas possíveis: devemos dizer ou que a necessidade dos princípios é a do ato do espírito, que os afirma em razão de si mesmo, ou então, que é a expressão de uma necessidade inteligível apreendida no ser presente ao pensamento.

A primeira resposta é a do idealismo e pode adotar duas formas diferentes. Veremos que, sob estas duas formas, acaba por suprimir qualquer significação interior dos princípios, isto é, por fazê-los depender de uma necessidade externa. Por um lado, com efeito, KANT *explica os princípios necessários pelas formas "a priori" do entendimento, isto é, pela estrutura mental. É claro, neste caso, que seu sentido é todo inteiro relativo a um fato que lhes é exterior.* Em si mesmos, e como tais, não têm sentido. São puramente acidentais, enquanto dependem de uma necessidade extrema. — Outros pensadores idealistas, afastando a solução kantiana, dizem que *os princípios se justificam enquanto exprimindo a intuição do espírito apreendendo-se a si mesmo como fonte de verdade:* a afirmação tira tôda sua certeza ùnicamente do ato de afirmar. O ser afirmado pelo juízo não é um objeto, mas um ato intelectual. (Cf. L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, pág. 13.) — Esta solução, porém, não é mais feliz do que a precedente, os princípios não se explicam tampouco por si mesmos, não levam em si mesmos a marca da verdade, porque sua significação lhes permanece extrínseca, relativa a um espírito que se julga que os produz por pura espontaneidade. Noutras palavras, os princípios não têm sentido. São um dado bruto e o ser provàvelmente reduzido a um ato do espírito é aqui apenas o substutivo da "coisa em si" do kantismo. Êste idealismo absoluto é apenas uma forma do coisismo menos inteligível. [37]

Não há então outra solução senão admitir *o primado do inteligível, isto é, do ser.* O juízo se explica, no nível empírico, pela própria coisa à qual o esprito procura se conformar, compondo os conceitos à medida do ser que ela realiza, real ou possìvelmente. *Os primeiros princípios só têm sentido e só levam em si mesmos a marca da verdade e o caráter da neces-*

---

37 Poderíamos dizer como o observa J. MARITAIN (*Les Degrés du savoir*, 171, n.º 1), que nestas teorias idealistas, o *verificado* ocupa o lugar da verdade e que verificar não significa mais "reconhecer como verdade". A verificação assim compreendida é um puro contra-senso. Cf. E. RABEAU, *Le jugement d'existence*, pág. 157 sg.

sidade, porque exprimem a lei universal do ser, presente num pensamento ordenado por natureza para se conformar a êle. *Seu sentido lhes é interior, porque o ser é interior ao pensamento e porque são êles pròpriamente o ser pensado.* Longe de ser "o antípoda do real" (BRUNSCHVICG, *La Modalité du Jugement,* pág. 118), o pensamento sòmente se explica e se justifica pelo real.

Estas observações permitir-nos-ão responder às objeções que RENOUVIER *(Introduction à la Philosophie Analytique de l'histoire,* l. I, ch XVI) opõe à noção da evidência como critério da verdade. RENOUVIER observa de fato que ao tornar a certeza necessária, irresistível e, por isto mesmo, universal, a evidência tornaria, ao mesmo tempo, o êrro inexplicável ou, mais exatamente, idêntico à verdade, isto é, necessário e irresistível como esta. Neste conceito da evidência, não seríamos responsáveis, nem de nossas verdades, que se imporiam a nós, sem nós, nem de nossos erros, que seriam o resultado, não de uma fraqueza subjetiva da inteligência ou da vontade *(II, 458-459),* mas de um impedimento externo, independente do sujeito cognoscente. Na realidade, acrescenta RENOUVIER, se quisermos saber a verdade, é preciso que dela façamos uma obra de liberdade, o fruto de um pacto que o homem faz consigo e pelo qual resolve entregar-se às luzes da razão, aceitando os juízes que lhe pareceram verdadeiros após a prova da dúvida.

Para apreciar êste argumento, dizemos que concedemos a RENOUVIER que a evidência não pode ter êste caráter, em certo modo mecânico e esta fatalidade contra a qual se levanta, sem que por isto estejamos obrigados a fazer da verdade, no sentido em que êle o entende, uma «obra de liberdade», isto é, o efeito de um pacto ou de uma convenção. Sem dúvida, deve a evidência ser (de direito) necessária e universal, mas esta necessidade não é um constrangimento externo, que poria em jôgo a liberdade do espírito e por isto mesmo, como observa RENOUVIER, tornaria o êrro inexplicável. A evidência é uma luz da qual a inteligência toma ativamente consciência, como sendo duplo efeito da natureza das coisas e da finalidade essencial da inteligência. *Longe de ser constrangida mecânicamente pela evidência, a inteligência se experimenta, quando a evidência lhe é dada como se exercendo segundo sua lei própria* e a impossibilidade em que se encontra de se recusar à evidência da verdade é apenas a impossibilidade dada em que se encontra de se recusar a si mesma e de se renegar em seu mais natural e espontâneo movimento.

Por isto também não poderíamos falar aqui nem de aposta nem de convenção, uma vez que o próprio ato pelo qual a inteligência obedece à luz da evidência coincide com a consciência, que ela tem de se exercer segundo sua natureza e sua finalidade, que é de ser conforme ao ser: o ato pelo qual o espírito adere à verdade é um só e mesmo ato com o de ser plenamente o que é, e de operar segundo sua lei mais profunda. *A liberdade do espírito culmina, portanto, na adesão à evidência da verdade, que é para a inteligência o pleno domínio de si e, mais precisamente, a coincidência perfeita de si consigo mesmo.*

152 3. **O sentido da ciência.** — De maneira mais geral ainda, a ciência, tal como de fato se constitui, é ininteligível sem a realidade de um universo transobjetivo, sôbre o qual o pen-

samento se mede para conhecê-lo: Podemos não dar valor decisivo ao fato de que o sábio, como tal, é naturalmente realista,[38] porque sua crença só se apóia aqui no sentido comum e pode ser tachada de infrafilosófica. Continua, porém, evidente que *o saber científico depende, em tôda sua extensão, de uma experiência que não poderíamos reduzir a de um pensamento que se pensa a si mesmo.* A constituição da ciência, suas aproximações sucessivas, suas experiências e apalpadelas, seus erros e suas repetições, estão condicionados por um real que nos resiste, e que sabemos que se a ciência acaba por dominar a natureza, começa primeiro por lhe obedecer.[39] Podemos dizer, sem dúvida, que o espírito nada tem que responder senão para si mesmo, para o inteligível e para a verdade, e não para a existência da natureza". (L. BRUNSCHVICG, *L'idealisme contemporain*, pág. 79.) Isto, porém, equivale à declarar claramente uma má consciência idealista, visto como é reconhecer implìcitamente que o pensamento não constrói o universo, mas o recebe primeiro como dado.

---

[38] E. MEYERSON, sobretudo, insistiu muito nisto: "A ciência inteira, escreve, repousa sôbre a base pouco aparente sem dúvida (visto como se tentou negar sua existência), embora sólida e profunda da crença no ser independente do pensamento." *(De l'explication dans les sciences,* L. I, pág. 31.)

[39] Cf. G. BACHELARD, *La connaissance approchée*, pág. 13: "A ciência postula uma realidade. A nosso ponto-de-vista, esta realidade apresenta em sua inexgotável incógnita um caráter eminentemente próprio para suscitar uma pesquisa sem fim."

C O N C L U S Ã O

153 Para concluir êstes estudos de Crítica, não nos interessa tanto resumir os pontos essenciais de nossa exposição, quanto demonstrar o que significa o realismo que nos impôs tôda nossa discussão como a única solução suscetível de explicar adequadamente o conhecimento humano.

1. Realismo e Idealismo

a) *O real é idéia.* Vimos que *nossa posição, por mais realista que seja, admite tudo o que o idealismo encerra de justo e de verdadeiro.* A ontologia a que nos leva nosso estudo é realista no sentido de que as coisas, tal como as concebemos, têm, graças aos princípios metafísicos que encerram, e que recebem, segundo o caso, os nomes de essência, de forma, de sujeito, têm, dizemos, bastante consistência para se afirmar em si para formar um cosmos coerente. Os fenômenos não formam mais unidades discretas diante do espírito e tais que só uma fôrça mecânica as poderia reunir; mas são os sêres de um ser, de um sujeito do qual procedem, e que lhes confere sua unidade. — O próprio sujeito não pode ser concebido como um bloco inerte sob o movimento das aparências, mas ao mesmo tempo como um princípio permanente e perpètuamente móvel, e como uma *essência* ou uma *idéia,* que define um ser no seio da realidade.[40] Essência e idéia, o real assim concebido se acha, portanto, adaptado ao espírito, uma vez que é êle mesmo ou espírito ou análogo ao espírito.

154 b) *A idéia é real.* É um fato que, *para a inteligência humana, conhecer é sempre ser medida por uma coisa.* A inteligência humana não é criadora. Só se pode submeter ao determinado.

Contra isto os idealistas vivamente protestaram. A "coisa" para êles, seria um obstáculo ao desenvolvimento do pensa-

---

[40] São êstes dois aspectos de uma mesma realidade que o Escolásticos, após ARISTÓTELES, chamavam *substância primeira* e *substância segunda.*

mento.[41] Isto, porém, seria compreender mal a posição da inteligência em face das coisas. Estas bloqueariam de fato o movimento do espírito se fôssem tomadas (como no empirismo) por fatos brutos. O nominalismo obriga a nos limitarmos a êste coisismo e o próprio idealismo se vê finalmente reduzido à mesma desgraça, que entretanto queria a todo preço evitar. Pelo contrário, uma filosofia do ser, tanto menos corre o risco de se chocar com o obstáculo do "coisismo", isto é, de imobilizar o pensamento num mundo finito e incoordenado de coisas, quanto *o conceito, desde que se apreenda seu sentido e sua função, longe de se opor à relação e ao juízo, se define e só se compreende pela relação,* tanto que o saber humano, geral e abstrato, e essencialmente um sistema de relações estabelecidas entre os sêres do universo, depois entre êstes sêres e o Princípio primeiro, de que dependem: *ordo universi, qui ordine et connexione causarum contexitur.* (SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. XI, art. 1, in c.)

Êste processo está de um certo modo inscrito no próprio conceito. De fato, enquanto busca exprimir uma essência, têrmo ideal da inteligência, o conceito procede desta *compositio et divisio* na qual ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS vêm a função própria do entendimento discursivo. *O conceito é então* um sistema de relações, simbólico da unidade complexa do real.[42]

A ciência dêste ponto-de-vista, — e precisamente porque cada coisa define-se pela sua relação com todo o resto[43] — resultará, então, simultâneamente, no ato que o constitui e nos conceitos pelos quais se exprime, uma série de juízos ou de relações. Por causa disto, *os "objetos" que a reflexão filosófica afirma,* os sêres aos quais *conduz o processo racional, não são de modo algum átonos de intuição que geram um universo discontínuo e anárquico mas fontes de relações inteligíveis,* — no sentido próprio, princípios, isto é, não têrmos ou limites, mas funções reais, cujo dinamismo inteligível se traduz para

---

[41] Cf. L. BRUNSCHVICG, *La Modalité du Jugement,* pág. 105. — *L'Idéalisme contemporain,* pág. 79: "O pensamento é uma faculdade infinita de unificação é uma espontaneidade radical, de onde devemos concluir que é afastar-se da realidade da espontaneidade, onde o pensamento aparece, de fazer com êle ainda que para êle mesmo um objeto de reflexão. O ser não pode vir a ser um objeto do pensamento, ainda que fôsse separado pela abstração do que é o próprio sujeito do pensamento, ou ser exprimido em têrmos de objeto, porque, em todo objeto, como o observa LEIBNIZ, há extensão. O idealismo ao afirmar o ser como função do pensamento, o concebe sôbre o tipo desta espontaneidade radical que já tentamos definir."

[42] SANTO TOMÁS, I.ª, q. 85, art. 3, ad. 3m. "Compositio intellectus est signum eorum quae componuntur."

[43] *De Veritate,* q. XXIII, art. 8: "Quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere."

nós e na realidade num conjunto de relações cada vez mais numerosas, cada vez mais complexas, à medida que nos elevamos na escala dos sêres, até o ponto-de-vista onde atingimos, para além do universo e segundo as exigências, não da intuição, mas do juízo, o Princípio supremo, fonte primeira das relações universais, reais ou possíveis, e como tal, em sua riqueza infinitamente simples, objeto de juízos infinitos.

Tudo isto equivale a dizer que, segundo a visão realista do universo, *apreensão do ser e saber explicativo, longe de se opor, se supõem e se convocam mùtuamente.* É a lição que não cessou de nos fornecer a análise do conceito. De fato, constituído como é por um sistema de relações, e definindo pròpriamente *a lei* ou a *ordem real*, o conceito supõe, entretanto, a intuição de um objeto, e todo o sistema das relações necessárias, o «conjunto de leis» que constitui nosso saber *(omnia ordinantur ad invicem*, disse SANTO TOMÁS, *In lib. de Divin*, nom., cap. IV, lect. 5) só é inteligível pela intuição dos objetos da ciência. É o que supõe o senso comum, quando fala de *coisas*, isto é, etmològicamente, de *causas:* a coisa se define por seu lugar e sua função no conjunto; se, porém, só se torna inteligível, isto é, real para o pensamento, por seu lugar e sua função no conjunto, por sua vez lugar e função só tem sentido em relação ao objeto da instrução. Assim, por êste caminho somos de nôvo levados a esta evidência, que *realismo e idealismo aparecem como dois aspectos necessários e complementares de nossa visão do real.*

155 2. **A participação da luz divina.** — Podemos ir ainda mais longe e observar, segundo a justa ponderação de J. MARITAIN (*Les Degrés du savoir*, pág. 211), "que ao nos fazermos medir pelas (coisas), é pela inteligência mesma que nossa inteligência, se faz, em definitivo medir, pela inteligência em ato puro, pela qual as coisas são medidas e do que elas recebem seu ser e sua inteligibilidade". É que, de fato, esta idéia que é profundamente a coisa, é ela própria real, apenas porque vem do Pensamento que subsiste. Êste universo de idéias que se oferecem ao espírito humano encarnadas numa matéria infinitamente variada, é um reflexo, mas um reflexo real, graças ao ato criador *(o imperium rationis divino)* do Pensamento divino. *Por tanto de certo modo é Deus que conhecemos nas coisas.* [44] Sabemos alguma coisa da essência divina da qual participam, de uma maneira imensamente longínqua, porém real. *É, assim, por conseguinte, do ponto-de-vista de Deus que conhecemos, quando conhecemos de ciência, por razões imitáveis e necessárias.* [45] Atingimos, num sentido, o Pensamento

---

44 Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. XXII, art. 2, ad. 1m.: "Omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito, quia nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae Veritatis."

45 Cf. SANTO TOMÁS, I *Sent.*, d. 19, q. 5, art. 2; — *De Veritate*, Q. I, art. 4, 5 et 8; I.ª, q. 16, art. 1.

divino criador, o Ser *extra ordinem* entium existens velut causa quaedam profundeus totum eus et omnes ejus differentias.[46]

156 3. **A veracidade da inteligência.** — As observações precedentes são, na realidade, uma antecipação ao domínio da Teodicéia, porque são antes uma prova de Deus, que é um dos aspectos da quarta via. Em Crítica, trata-se menos de descobrir o fundamento último da *verdade* que o *conhecimento* da verdade. Seria conveniente, entretanto, de entrever, desde agora tudo o que implica esta adequação do pensamento às coisas pelas quais definimos a verdade.

Se se trata da última justificação do conhecimento da verdade, sabemos que a inteligência que, ao julgar, afirma a verdade de seu juízo, só o pode fazer conhecendo sua proporção e sua adequação à coisa que julga, o que supõe ainda que *a inteligência conhece com o mesmo movimento a natureza do princípio ativo que é ela-própria, assim como sua natureza e sua finalidade essencial, que é estar conforme às coisas.*[47] É isto, o que dá seu sentido profundo e seu alcance ao realismo crítico. Êste realismo não é, nem um postulado, nem o resultado de uma construção arbitrária, nem o registro puro e simples dos dados do senso comum, é a *expressão da própria vida da inteligência, apreendida em sua fonte por uma intuição que coincide com a inteligência em ato de conhecer.* O realismo é, pois, menos uma teoria do que um fato, do qual pela Crítica nos damos conta e temos consciência reflexa. Estamos, aliás, assim tão longe quanto possível de qualquer psicologismo, visto como o fato aqui coincide com o direito, enquanto a vida da inteligência é apreendida do exterior, em sua própria essência e suas exigências absolutas.

---

46 SANTO TOMÁS, *In lib. Perihermeneias*, lect. 14. — Cf. I *Sent.*, q. I, art. 2, ad 2m: "Creatura non habet esse nisi secundum quod a primo Ente descendit, unde nec nominatur ens nisi in quantum primum Ens imitatur, et similiter est de sapientia et omnibus aliis quae de creaturis dicuntur." — SANTO AGOSTINHO desenvolveu abundantemente êste argumento (cf. em particular *Solilóquios et De Magistro*): quem quer conheça a verdade, diz êle, necessàriamente conhece Deus, de quem procede tôda a verdade, no sentido de que, na luz inteligível com que é esclarecida, a alma conhece Deus, Princípio primeiro da luz inteligível, como na luz que ilumina as coisas corporais, ela conhece o sol, fonte desta luz. Dêste ponto de vista, qualquer ceticismo é uma espécie de ateísmo, como qualquer ateísmo implica, se é lógico, um ceticismo radical.

47 SANTO TOMÁS, *De Veritate*, I, q. 9: "Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci

157 4. **A intuição do ser.** — Assim, respondemos à pergunta que nos fazíamos no princípio da Metafísica: será a inteligência humana, realmente capaz de atingir o ser e de justificar o valor das afirmações que ela enuncia sôbre o real? Vimos, com efeito, que a inteligência, por uma ordenação constitutiva de sua própria natureza, conhece-se como ordenada para o ser, conforme ao ser. É isto, por outro lado, o que nos ensinaram nossos estudos das diferentes operações do espírito e dos processos do conhecimento, ao estabelecer que *a inteligência está constantemente medida pelo ser que ela encontra em todos seus conceitos e que compõe a lei suprema de todos os seus juízos.* O ser é, de um certo modo, a atmosfera em que respira nossa inteligência.

É, entretanto, próprio da filosofia e especialmente da Metafísica elevar-se pouco a pouco acima de tôdas as determinações do ser e separar expressamente *(in actu signato)* êste objeto de conceito, que é dado no movimento expontâneo da inteligência, apenas em ato vivido *(in actu exercito)* ou implìcitamente, e considerá-lo em si mesmo, enquanto ser. *Tem desde já, a razão, com o que ultrapassar todo o domínio sensível, porque compreende que o ser, abstraído da experiência sensível, tem um valor supra-sensível, e supra-experimental,* e que os princípios que definem suas leis universais e abstratas têm, graças à analogia (como o ser que se baseiam), um alcance universal.[48] — Nenhuma necessidade inteligível exige que o ser e os transcendentais com êle conversíveis (o uno, a verdade e o bem) se realizem apenas na matéria. Se a inteligência, ordenada de início para o ser que existe no sensível, e que depende de fato em seu exercício de condições orgânicas, não pode apreender experimentalmente realidades nas quais o ser existe sem matéria, pode, pelo menos, ao mesmo tempo *conceber a possibilidade absoluta de tais realidades positivamente imateriais,* — e, como o veremos em Teodicéia, *deduzir com certeza, pelo jôgo de raciocínios baseados sôbre as exigências do ser dado à experiência, a existência necessária de um Ser, Ato puro e Princípio primeiro do ser universal.*

---

non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur." — O sentido, pelo contrário, embora se conheça modificado pelo objeto sensível, não conhece por sua própria natureza e por conseguinte não conhece nem a *natureza* de seu ato nem sua proporção aos objetos sensíveis nem sua verdade.

[48] SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 11, art. 1: "Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae intellectus conceptiones (...) ut ratio entis, unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.. In istis autem principiis universalibus, omnia principia includuntur."

A Metafísica está assim justificada em tôda sua extensão, não sob a falaz garantia de intuições supra-intelectuais, de postulados indemonstráveis, ou de aspirações de ordem afetiva, mas, *sob a garantia desta primeira apreensão* abstrativa [49] do ser, na qual, diz SANTO TOMÁS, *estão virtualmente contidos, todo o saber e tôda a certeza.* [50]

---

[49] O têrmo *intuição intelectual* do ser não deve ser entendido como o que designa uma apreensão concreta e singular (como, por exemplo, o caso da intuição sensível). O ser não é uma coisa. Na realidade, o Têrmo intuição conota sòmente uma apreensão que se faz *statim et sine discursu.* (Cf. *De Veritate,* q. 8, art. 15, in c.: "Sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu...".) Podemos fazer uma tal apreensão pela via da abstração, o que é eminentemente o caso da apreensão do ser. (Cf. I.ª, q. 59, art. 1, ad 1m: "Ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale.") A abstração efetua-se com a espontaneidade de uma operação de natureza: daí o têrmo de *intuição intelectual.* (J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être,* Paris, 1934, pág. 66, propõe chamar esta intuição de *intuição eidética.)* — Volveremos, mais adiante, para precisá-la, sôbre a abstração (impròpriamente chamada) do ser.

[50] Cf. *De Veritate,* q. 11, art. 1, ad 5m: "In eo qui docetur, scientia praexistebat, non quidem actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum." — I.ª, q. 10, art. 6, in c.: "Et sic in lumine intellectus agentis nobis est quodam-modo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis." — *De Veritate,* q. 11, art. 1, ad 13m: "Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia."

LIVRO II

ONTOLOGIA

INTRODUÇÃO

SUMÁRIO[1]

A ontologia como já o observamos *(15)*, e como o indica a etmologia da palavra, *é a ciência do ser enquanto ser,* isto é, considerado no que constitui sua inteligibilidade própria. Pode esta ser encarada sob um duplo ponto-de-vista, ou seja, estatístico, enquanto o ser é princípio de existência *(principium essendi),* — e dinâmico, enquanto o ser é princípio de operação *(principium operandi).*

Tal é o objeto do Tratado que agora abordamos, após estabelecer para a Crítica, a legitimidade dos passos pelos quais

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Perihermeneias,* L. I, c. 3; — *Metaphys.,* I, c. 1-2; III, c. 4-5; IV, c. 1-2; VI, c. 1-2. — SANTO TOMÁS, *In Metaphys.,* Prooemium; L. III, lect. 12; IV, lect. 5-11; VI, lect. 1-2; *In Boethium de Trinitate,* q. 2, art. 5-6. — CAETANO, *In* "De Ente et Essentia", Prooemium. — J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique,* t. I-III, Bruges, 1922-1923. — P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis,* Paris, 1925, págs. 41-128. — J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être,* págs. 5-66; — *Les Dégres du savoir,* págs. 399-484. — A. FOREST, *Du Consentement à l'être,* Paris, 1936. — L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie,* Paris, 1947. — F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie,* Louvain, 1946. — L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être,* Louvain, 1946.

a inteligência humana pretende apossar-se do ser, de suas divisões e de seus princípios.

Art. I. *MÉTODO DA ONTOLOGIA*

§ 1. O MÉTODO ANALÍTICO-SINTÉTICO

162 1. **O "a posteriori" e o "a priori" em Metafísica.** — Se o objeto da metafísica é o ser em geral *(ens in communi)*, abstraído da experiência sensível pela atividade espontânea da inteligência, não poderá, o método desta ciência, ser, exclusivamente, dedutivo ou *a priori*, nem exclusivamente indutivo ou *a posteriori*.

a) *A metafísica como ciência indutiva.* O ponto-de-partida da metafísica está necessàriamente na experiência, uma vez que o conhecimento do ser e de seus gêneros supremos só pode ser realizado pela abstração e por conseguinte sob a condição primeira da intuição sensível. É o sentido do axioma: *omnis cognitio a sensu* ou, de maneira ainda mais precisa: *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.*

b) *A metafísica como ciência dedutiva.* A metafísica não é, entretanto, exclusivamente indutiva. É-o, de fato, apenas a título de condição primeira e material. *De posse uma vez de seu objeto, que é o ser* (o ser comum com os dez predicamentos), *a inteligência só tem que recorrer aos sentidos*, porque é no próprio ser, em que de certo modo se estabelece, que ela deduz e verifica as propriedades do ser, independentemente da experiência sensível.

Do exposto não devemos entender que o conhecimento das propriedades do ser seja puramente *a priori* e analítico. *A reflexão que os explicita tem seu ponto-de-partida na experiência;* mas a inteligibilidade destas propriedade em função do ser, assim como as demonstrações que utiliza a metafísica, não são, como tais, dependentes da experiência sensível, uma vez que lançam mão dos princípios de demonstração, que não são de ordem sensível, visam a têrmos que são supra-sensíveis e se nos apresentam à análise, como dados já implìcitamente, isto é, antes de qualquer análise, ao mesmo tempo no ser e no pensamento que reflete sôbre a noção do ser.

163 2. **Metafísica e ciências da natureza.** — Apreendemos tôda a diferença que há entre o método da metafísica e o das ciências experimentais. Êste último *é integralmente indutivo e "a posteriori"*, no sentido de que o ponto-de-partida das ciên-

cias da natureza (ou seja a experiência sensível como tal) [2] seus têrmos (as qualidades ou fenômenos sensíveis), e seus processos de demonstração (verificação experimental) são de natureza sensível.

Isto não quer dizer que as ciências experimentais não apelem para a dedução. Sabemos, pelo contrário, que esta representa um considerável papel na constituição do saber positivo *(I, 184)*. Não é ela, porém, que define formalmente o método experimental. — É certo, por outro lado, que as ciências da natureza lançam mão de um conjunto de noções, que não são imediatamente de natureza sensível *(I, 192)*. Estas noções, porém, nem por isto dependem menos da verificação sensível e valem sòmente por esta verificação, que em geral se reduz a mostrar que «tudo se passa como se» o simbolismo científico equivalesse realmente a dados sensíveis que escapam provisòriamente à direção da observação metódica.

3. **Metafísica e filosofia da nautreza.** — A filosofia da natureza depende essencialmente da experiência sensível, porque tem como princípio e como têrmo, não o ser em sua alta generalidade, mas o ser em *devenir*, isto é, *o ser enquanto móvel e sensível*. Ela deve, portanto, partir do sensível e a êle retornar, para verificar suas conclusões. Formula, contudo, estas conclusões, por via de raciocínios que não são de ordem experimental, uma vez que se referem a essências e naturezas não sensíveis, mas não podem ser considerados válidos senão na medida em que tornam inteligíveis, a própria experiência sensível como tal.

§ 2. Observação e reflexão

164 O método da metafísica aparece-nos então como objetivo, entendendo, por estas palavras, que o olhar do espírito se dirige primeiro sôbre as coisas da experiência: seu objeto próprio é o *ens in sensibili existens*. Devemos contudo, precisar êste ponto, a fim de caracterizar nosso método em relação a outros, que igualmente se propõem como objetivos ou que, pelo contrário, pretendem fundar-se na reflexão.

A. O método reflexivo

Não há razão para voltarmos sôbre o método idealista, que já discutimos amplamente em Crítica. Êste método eviden-

[2] A metafísica pelo contrário, parte da experiência sensível, não, porém, enquanto sensível; ela a considera de fato enquanto potencialmente inteligível. É o que implica a asserção de que o objeto próprio e proporcionado à inteligência humana é o ser das realidades sensíveis *(ens in quidditati sensibili existens)*.

temente só pode consistir numa reflexão sôbre o pensamento e seu conteúdo imanente, visto como o ser se encontra reduzido ao pensamento. Vimos as invencíveis dificuldades contra as quais se choca êste método subjetivo ou sintético. Veremos todavia o que êle significa do ponto-de-vista metafísico.

1. **A ciência da luz em sua fonte.** — Com estas palavras LACHELIER define a metafísica: "ciência do pensamento em si mesmo, da luz em sua fonte." (*Psychologie et Métaphysique*, pág. 173.) [3] Só mesmo considerada assim pode, segundo LACHELIER, ser a *ciência do ser*. É preciso, com efeito, diz, que haja em nós, *antes de qualquer experiência* uma idéia do que deve ser, um *esse* ideal, como o queria PLATÃO, que seja para nós o tipo e a medida do *esse* real. É esta idéia que é e que ùnicamente pode ser o sujeito do conhecimento: porque ela não é uma coisa, mas a verdade *a priori* de tôdas as coisas, e o conhecimento é apenas a consciência que esta verdade ideal toma de si mesma ao reconhecer-se nas coisas que a realizam. [4]

165 2. **Discussão**

a) *O postulado nominalista.* Não julgamos que se possa repudiar em bloco estas asserções de LACHELIER. Há, todavia, um ponto que devemos fortemente ressaltar, porque dirige todo o resto: é que LACHELIER é levado a propor êste método puramente *a priori* da metafísica, apenas a título de conseqüência do nominalismo radical adotado no ponto-de-partida. Êste nominalismo, como o constatamos diversas vêzes, leva a ter a experiência, isto é, a realidade sensível, como desprovida de todo caráter interno de inteligibilidade, vazia de todo elemento racional, privada de qualquer "interior" metafísico que expli-

---

[3] Podemos considerar aqui o método de LACHELIER como o tipo de um método idealista em metafísica. Cf. A. FOREST, *Du Consentement à l'être*, págs. 62-63: "Se o idealismo é apenas a retôrno do pensamento sôbre si mesmo na determinação dos princípios, é necessário (...) que a análise reflexiva atinja pelo aprofundamento da própria consciência, o ponto onde a interioridade do espírito permite compreender a realidade do ser objetivo e a imanência completa do ser no pensamento (...). A psicologia conduz, por si, à metafísica, ou melhor, ela é a metafísica, se entendemos com isto a afirmação do supra-sensível, do que não é dado nem realizado no plano dos fenômenos, mas que, é, entretanto, a condição para que êles mesmos sejam possíveis."

[4] *Psychologie et Métaphysique*, pág. 157. — Cf. pág. 172: "O que para nós primeiro era apenas nosso pensamento nos apareceu como a verdade em si, como o *esse* ideal que contém ou afirma *a priori* as condições de qualquer existência. Fomos assim levados a esboçar alguns traços de uma ciência que, se conseguisse constituir-se, seria ao mesmo tempo a do pensamento e a de tôdas as coisas.

que a ordem aparente das coisas.[5] Dêste ponto-de-vista, o método reflexivo de LACHELIER (como todo o idealismo) repousa apenas sôbre um puro postulado.

b) *As exigências da inteligibilidade.* Não podemos, entretanto, deixar de ver na tese de LACHELIER um importante elemento de verdade, que é pròpriamente o que permite ao idealismo subsistir no meio das piores contradições. *Porque é certo que a metafísica seria impossível se não pudéssemos referir nossos juízos a um* esse *ideal, tipo e medida do* esse *real.* Primeiro, se a metafísica parte da experiência sensível, não sofre de modo algum a escravidão do sensível e podemos dizer que todo o saber é de um certo modo reformado ou mesmo inato na virtude do intelecto ativo, pelo qual o inteligível é levado da potência ao ato. O *esse* ideal, em relação ao qual se enunciam todos os juízos e se efetuam tôdas as demonstrações, é, então, se assim podemos dizer, constitutivo da inteligência (ou segundo a terminologia moderna, da razão) como faculdade do ser e dos princípios. — Em segundo lugar, uma pesquisa ulterior estabelece que nosso pensamento está ligado ao Pensamento divino e que tôda verdade só é tal, pelas "razões (ou normas) eternas" que a fundam e a medem. A idéia que em nós, enuncia o *esse* ideal, é então uma participação da Razão suprema.[6]

166 c) *O papel da experiência.* O idealismo sente tudo isto. Mas seu êrro é pensar que êste *esse* ideal, esta idéia, tipo e medida do ser, esteja em nós, *antes de tôda experiência,* inteiramente *a priori,* e que ela põe as condições absolutas de tôda a existência. *Isto não seria assim se fôssemos a fonte primeira do ser.* Porque não a somos (como bem o demonstram nossos pensamentos vitalícios e finitos), é por intermédio das coisas, que participam elas também, a seu modo, do *esse* ideal, tipo e medida de todo ser, que nossa inteligência fica de posse do ser, de suas propriedades e de suas leis absolutas, que estabelecem universalmente, a inteligibilidade.

Por esta razão, também o método da metafísica não pode ser formalmente reflexivo. Êle é necessàriamente um *método objetivo,* porque, de um lado, o que está em questão é o ser

---

[5] *Le Fondement de l'induction*, págs. 3-54, repete sob tôdas suas formas o tema nominalista e fenomenista. Cf. no mesmo sentido as observações de LACHELIER em *Le Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, sôbre a palavra *Ser*: "A experiência dá-me apenas fenômenos que não trazem em si mesmos o caráter do ser." Daí a conseqüência idealista: "Só o pensamento diz que os fenômenos *são*, e lhes dá ao pé da letra, o ser que não tem por si mesmos."

[6] Cf. R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier*, Lyon-Paris, 1954, págs. 37-93.

que é dado ao pensamento humano e não suposto por êle ou contido nêle (senão potencialmente, na capacidade de atuar o inteligível), — e, por outro lado, a lei do ser está inscrita nas coisas da experiência. — Mas, é verdade, pelo contrário, que nem o ser nos seria acessível, nem suas leis visíveis, se nós estivéssemos providos desta luz interior, participação da Luz incriada, pela qual todo o real nos aparece inteligível. [7]

Êste ponto-de-vista, em que o realismo integra tudo o que há de certo no idealismo, exige um método que bem poderíamos definir, segundo a expressão de FOREST, como o do «consentimento ao ser». Pelo consentimento, de fato, está significado, ao mesmo tempo, uma atitude do pensamento que se esforça em «respeitar as essências» e uma atitude do querer que se aplica em se conformar com a vontade divina, tal qual se manifesta «por intermédio do ser». (A. FOREST, *Du Consentement de l'être*, págs. 138-158.) É isto mesmo que chamamos, de um ponto-de-vista puramente nocional, *o método objectivo*. Mas acreditamos que é com a Teologia natural e as luzes que ela faz refluir sôbre todo o saber inteligível que os pontos-de-vista da participação da inteligência e do querer ao absoluto do Pensamento e do Ser ficarão melhor estabelecidos.

LAVELLE, por seu lado, propõe um método que se apresenta, como sendo o da reflexão. (*De l'acte*, págs. 28-41.) «A metafísica, escreve êle, repousa sôbre uma existência privilegiada, que é a do ato que me faz ser» (pág. 11). Êste método, parece, não deve ser confundido com o método idealista, de que conserva apenas o que nós mesmos dêle conservamos e que, além disto, faz corpo com o realismo tomista. Com efeito, a «reflexão» lavelliana significa de fato uma diligência objetiva mas aplicada ao ser que sou e que me é revelado no ato e pelo ato pelo qual sou princípio do que penso, do que produzo e do que sou. É, sòmente assim, julga LAVELLE, que o ser pode ser apreendido «por seu interior» (pág. 74). — Ora, cremos também, que o ser só pode ser verdadeiramente conhecido se é apreendido «por seu interior». (O ser, além disto, só tem por fora o nada.) Mas se LAVELLE, por seu método, se coloca imediatamente, invocando a «participação», no âmago mesmo do ser, podemos julgar, primeiramente, que há interêsse em respeitar as etapas lógicas e progressivas da ciência do ser, e, em seguida, que a participação assim invocada no ponto-de-partida, antes de ser estabelecido o caráter analógico do ser, arrisca-se a tomar um sentido ambíguo e a orientar a teoria do ser para os graves escolhos da univocidade.

B. A intuição do "eu"

167 1. **O privilégio da intuição concreta.** — Alguns filósofos, preocupados em assegurar à metafísica um objeto real, isto é,

---

[7] Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, q. 84, art. 5: "Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quorum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis, increati, in quo continentur omnes rationes aeternae."

tal como o entendem existente e concreto, único capaz, dizem, de condicionar uma apreensão de ser autêntica, pensam que o ponto-de-partida da metafísica só pode ser a *intuição da existência do eu.* Com efeito, a metafísica tem como objeto formal o ser real, o qual é por excelência o ser *que existe.* Ora, uma existência não pode ser dada senão numa intuição, e a única intuição que, de fato, nos dá uma existência, isto é, um ser concreto como tal, é a intuição intelectual do eu. Esta será, portanto, a base e a base necessária da metafísica. [8]

2. **Observações.** — Não poderíamos, certamente, negar o papel considerável que devemos atribuir em filosofia, à intuição do "eu" *(II, 575-580)*, que é nossa única intuição intelectual concreta e direta. Entretanto, *não parece que esta intuição seja, realmente exigida, a título privilegiado, pela ciência metafísica.*

Por um lado, com efeito, segundo uma doutrina, sòlidamente estabelecida em Psicologia *(II, 412)*, a inteligência, que está diretamente ordenada para o universal (essência abstrata) atinge, ao mesmo tempo que o universal, graças à imagem na qual o universo foi abstraído e que permanece em continuidade com êste, o próprio singular existencial. Noutros têrmos, a inteligência apreende o modo sob o qual o universal *existe.* — Por outro lado, se é verdade que o objeto próprio da metafísica é o ser real e que êste se define, apenas no sentido pleno da palavra, pela existência, não devemos restringir esta existência ao *esse atual;* o real, como o demonstraremos mais adiante, envolve o atual e o possível, — *e o ser ao qual se dispõe o pensamento metafísico é, primeiramente o ser possível,* já que se trata de julgar, não sòmente o que existe em ato, mas ainda tudo o que pode existir.

Convém, entretanto, observar o que há de certo na reclamação da qual procede o privilégio concedido à intuição do «eu». Ela revela antes de mais nada a necessidade de estabelecer a metafísica sôbre uma experiência intelectual. *É preciso, evidentemente, que a metafísica esteja arraigada no real e que êste real, nós o apreendamos, diretamente em si mesmo,* senão nossas especulações nada mais seriam do que hipóteses e construções de sonho. (É, exatamente, o que pretende KANT, quando nega a realidade de qualquer espécie de apreensão do inteligível *(128)*. — Mas, sem dúvida, há experiência e experiência! Nada prova *a priori* que a experiência subjetiva concreta, constituída pela intuição do «eu», seja mais evidente que a experiência objetiva, constituída por nossa intuição do ser extra-

8 P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis,* pág. 63.

mental.[9] Quanto a reservar à intuição do «eu» o nome de *experiência* é prejulgar de tôda a questão e negligenciar o fato capital de que, lá, como aqui, há *visão*[10] e, por conseguinte, *presença* do inteligível no pensamento.

§ 3. Intuição intelectual do ser

168 É certo que não há metafísica possível senão sôbre a base do conhecimento "objetivo" do ser. Como, por outro lado, a metafísica deve encontrar neste conhecimento seu primeiro princípio e sua justificação, *é necessàriamente preciso que o ser seja dado numa intuição,* isto é, numa apreensão imediata e não discursiva, senão, teríamos que procurar um fundamento ulterior às tentativas do discurso e voltaríamos assim ao infinito.[11] A metafísica careceria de fundamento experimental ou objetivo e apenas poderia apresentar-se a título hipotético.

Partimos, portanto, da intuição do ser. Mas é importante precisar, de maneira muito exata, a natureza e o alcance desta intuição.

A. As etapas da metafísica

A intuição do ser é a operação mais natural de nossa inteligência. Esta intuição tem entretanto uma forma, especìficamente metafísica, preformada em potência nas instituições infrafilosóficas embora normalmente distinta delas.

1. **Intuição confusa.** — É, certamente, por êste modo de intuição do ser que começamos necessàriamente e é também aquêle que exercemos constantemente, à medida em que não fazemos expressamente, obra de metafísicos, êste modo consiste na *apreensão espontânea do ser envolvido, de alguma maneira, nas qualidades ou coisas sensíveis (ens concretum quidditati sensibili)*; e que se oferece, portanto, à nossa inteligência simultâneamente como investido nos diferentes obje-

---

9 Santo Tomás parece pensar o contrário. Êle acha não sòmente que em si o conhecimento abstrato é bem superior à intuição sensível (cf. IV, Sent., d. 49, q. 3, art. 5, sol. 2: "Per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam conjuncionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur"), mas ainda que a intuição intelectual pode ser, acidentalmente, inferior ao conhecimento pela espécie abstrata.

10 Cf. Santo Tomás, II.ª, II.ae, q. 1, art. 4: "Illa autem videri dicuntur, quae per se movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem"; I, Sent., d. 3, q. 4, art. 5, in c.: "Intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intuitum *quocumque modo.*"

11 "Cognitio discursiva, dit Santo Tomás *(Quodl,* XI, q. 2, art. 2), est cognoscere unum cognitum per aliud absolute."

tos da experiência e diversificado em cada um dêles. O ser assim apreendido não é portanto formalmente, nem a diversidade das "qüididades" sensíveis múltiplas, nem tampouco o que há de comum em todos êstes objetos essencialmente diversos, considerado em si e para si (o que é pròpriamente o objeto da metafísica). A intuição, neste grau, compreende bem em potência um e outro dêstes dois aspectos, mas a visão permanece obscura e vaga, análoga àquela que nossos olhos têm dos objetos distantes.

A visão, diz SANTO TOMÁS *(De Veritate,* q. 8, art. 2, ad 2m), pode ser encarada sob diferentes aspectos. Considerada como atividade do ser que vê ordenada para a apreensão de um objeto, a perfeição da visão se definirá em função dêste objeto: dir-se-á que é «total» quando apreender *todo* seu objeto e a perfeição mesma desta totalidade crescerá a medida que a visão apreender o objeto, não apenas pelo exterior mas também pelo interior, em sua essência e até a raiz de sua singularidade. Dêste ponto-de-vista, a inteligência angélica possui uma capacidade de visão total muito superior à nossa, que precisa usar de abstração. Entretanto, esta totalidade da visão angélica permanece, miseràvelmente particular e parcial, relativamente à visão da inteligência divina que esgota seu objeto, criando-o. *(De Malo,* q. 16, art. 2.)

Em suma, diz SANTO TOMÁS *(De Veritate, ibid), a visão* é tanto mais perfeita quanto mais iguala à visibilidade do objeto. («Ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei.») Compreendemos, assim, que nossa visão intelectual do ser possa comportar graus muito diversos, desde a intuição vaga do senso comum até a visão intensiva da metafísica. Esta, porém, ficará em si mesma, ainda muito imperfeita, porque a «visibilidade» (quer dizer a inteligibilidade) do ser estará sempre bem acima das capacidades de nossa inteligência. *Nenhuma visão metafísica por mais aguda que seja, jamais esgotará o mistério do ser.*

169

2. Intuição extensiva

a) *O ponto-de-vista da extensão.* A intuição extensiva, que resulta da abstração extensiva *(abstractio totalis)* do ser, consiste em separar o todo universal de seus submúltiplos particulares, de acôrdo com um processo pelo qual o espírito se eleva pouco a pouco a universais, cada vez mais gerais, e que está baseado no que chamamos em Lógica o ponto-de-vista da extensão *(I, 46).* — Esta abstração e esta intuição, comuns a tôdas as ciências, não é ainda formalmente metafísica, porque fornece apenas um *quadro comum,* no qual está admitida tôda a múltipla variedade dos sêres. Ela não visa nem atinge apenas ao ser, o que constitui sua inteligibilidade própria. Noutros têrmos, *o ser não é apreendido em si mesmo, em sua compreensão íntima.* Êle não poderá sê-lo senão por meio da *abstração formal* (ou intensiva) que, abstraindo a forma da matéria (ou de maneira mais geral ainda, o que é formal do

que é material), apreende nos sêres o que êstes têm de mais formal, a saber, a existência *(esse)*.

O conceito extensivo do ser apresenta de fato uma certa unidade, já que não significa explìcitamente os inferiores dos quais foi abstraído (assim, o gênero «animal», pensado em extensão, não significa, expressamente, nem uma nem outra das espécies animais), mas possui uma virtualidade ilimitada, visto como todos os modos do real estão nêle compreendidos, o que é o mesmo que dizer que a idéia do ser que fornece a abstração extensiva se caracteriza por sua extrema confusão. Esta lhe é essencial, já que não poderíamos reduzi-la senão retirando dos conceitos do ser sua aplicabilidade indefinida a todo o real.

Sem dúvida, o ser em compreensão, isto é, a natureza própria do ser enquanto tal está implícita na visão extensa do ser, quer dizer que o objeto próprio da metafísica é dado em potência na intuição extensiva, que é, como a intuição confusa, a do senso comum. Mas, precisamente a metafísica, aí apenas está implicada e potencial, e de modo algum, dada em ato, porque, se o ser comum está presente na intuição (como a natureza do "animal" está necessária e confusamente, presente na noção extensiva do gênero "animal"), *o ser não é apreendido, formalmente, como ser*. (Uma coisa é, observa CAETANO, apreender uma *qüididade* e outra apreendê-la *qüididativamente.)* O ser da intuição extensiva não pode, em razão de sua indeterminação, fundar uma ciência autêntica exigindo, tôda ciência, um objeto perfeitamente determinado.

Alguns lógicos, em particular HAMILTON e os Logísticos, assim como, de um modo geral, todos os nominalistas, quiseram entretanto passar o ponto-de-vista da extensão antes do da compreensão. Muitas vêzes, sublinhamos, em Lógica *(I, 46, 61, 68, 86, 99, 104, 109-110)*, os graves inconvenientes do processo extensivo, que termina quando erigido em sistema (como na Lógica estóica e entre os Logicistas contemporâneos da Escola de Viena) por impossibilitar qualquer metafísica. *Obtemos, assim, com efeito, uma visão do real, em que a «classificação» habitua a negligenciar o conteúdo objetivo das idéias,* isto é, os próprios *objetos de pensamento* e a não mais os considerar senão como quadros vazios, suscetíveis de serem substituídos por quaisquer sinais. Saber que Pedro e Paulo entram na classe «homem», que esta entra na classe «animal» e esta última na classe «viva», é não possuir senão uma noção implícita do que constitui, formalmente, a humanidade, a animalidade, a vida. E se pretendermos, como fazem os logísticos *(I, 116)*, definir as classes por um puro símbolo, renunciamos, definitivamente, a todo saber, autênticamente, filosófico.[12]

170 b) *O ser lógico.* Uma tendência bastante corrente consiste em identificar a obra metafísica com a obra lógica, pelo

[12] Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, págs. 42-45.

menos no sentido de que o metafísico passa por dedicado a reconstruir dialèticamente o mundo real, sem recorrer a outras leis senão as do pensamento. De fato, esta concepção é de origem idealista e só foi difundida pelos idealistas (HEGEL, HAMELIN). Esta só podia terminar em fracasso, pois consiste em confundir o ser do lógico e o ser do metafísico. O lógico, tem de fato, o ser como objeto, mas sob o aspecto de *ser de razão* (ou de *segunda intenção, I, 47)*, o qual só é conhecido pelo Jôgo da reflexão: a inteligência, voltando sôbre seus conceitos, pelos quais as coisas nela existem sob a forma abstrata e universal, apreende o ser universal *do ponto-de-vista do papel que representa na ordem do pensamento e na organização do saber.*

É bem evidente que êste ser lógico, ou ser de razão, que é apreendido no espírito, e sòmente no espírito pode existir, supõe a apreensão direta do ser objetivo (ser de *primeira intenção ou ser real)*, quer dizer, a metafísica. *Se pretendêssemos fazer do ser de razão, o objeto próprio da metafísica, seguir-se-ia daí que esta se ocuparia com algo de vazio, uma vez que êste ser só poderia (nesta hipótese) ser concebido, independentemente do real.* Esta concepção seria, além do mais, tão prejudicial à lógica quanto à metafísica, uma vez que obrigaria a considerar o ser de razão, objeto da lógica, como privado de qualquer fundamento no real. A confusão de ser metafísico com o ser lógico termina, pois, neste resultado, seguramente notável, o de arruinar, ao mesmo tempo, a lógica e a metafísica.

B. A intuição metafísica

171 Compreendemos, doravante, como o ser do metafísico só pode ser o ser enquanto ser *(ens secuneum quod est ens; ens in quantum ens)*, quer dizer, o ser considerado em seu tipo inteligível e em seus caracteres próprios. Resta precisar a natureza da intuição, *formalmente* metafísica.

1. **Abstração formal e intuição.** — Expusemos várias vêzes a teoria dos três graus de abstração e mostramos que é no terceiro grau que por assim dizer é o ponto mais alto de nossa faculdade intelectiva, que é apreendido e desembaraçado o *ens metaphysicum.*

Não confundiremos, portanto, o ser das ciências nem o próprio ser da filosofia da natureza, com o ser da metafísica. As ciências como a filosofia da natureza têm por objeto o ser, porque todo conhecimento, seja qual fôr, é do ser. Mas êste ser das ciências e da filosofia da natureza, é sempre *tal ser determinado ou particularizado,* ou se preferirmos, é sempre, *tal ou tal aspecto particular do*

ser, quer se trate dos aspectos visados e apreendidos por meio da *abstração formal do primeiro grau* (ciências experimentais e filosóficas da natureza), — quer dos aspectos visados por meio da *abstração formal do segundo grau* (matemáticas).[13]

A abstração própria e formalmente metafísica é imediata (*statim et sine discursu*, repete, constantemente, SANTO TOMÁS): e se realiza, pelo jôgo do hábito metafísico (qualidade intrínseca que aperfeiçoa a faculdade cognitiva), com uma espontaneidade e uma espécie de infalibilidade que fazem dela uma *operação de natureza*.[14] Convém, pois, que lhe dêem o nome de *intuição*, indicando com isto, ao mesmo tempo, seu caráter não discursivo e seu caráter primeiro, fundamental e relativamente a tôdas as outras atividades ou tentativas metafísicas do pensamento. Se de fato, a percepção do ser estivesse condicionada por raciocínios *metafísicos*, estaríamos introduzidos num processo ao infinito (isto é, a metafísica se tornaria impossível), já que o próprio raciocínio metafísico supõe juízos da mesma natureza e que êstes apenas podem ser especificados por uma intenção metafísica *(II, 451, 452)*.

Nada disto significa, aliás, que a intuição metafísica do ser seja, imediatamente e sempre realizada em ato. Sabemos, ao contrário, que esta intuição, formalmente considerada, é difícil e rara. Não é, todavia, menos verdade que ela é *dada em potência e virtualmente na intuição extensiva do senso comum*. Para passar desta intuição à intuição formalmente metafísica, é preciso, como o observamos, no comêço da Filosofia *(I, 26-28)*, ao mesmo tempo, submeter-se a condições técnicas rigorosas e possuir o hábito metafísico, quer dizer, a luz subjetiva que proporciona a inteligência à obra que deve realizar.

---

[13] Cf. SANTO TOMÁS, *Metaphys.*, IV, lect. 1 (Cathala, n.º 530): "Scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel ignis aut aliquid hujusmodi."

[14] Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, pág. 53: "Podemos dizer que é necessário o hábito metafísico para ter a intuição do *ens in quantum ens*, e que, por outro lado, é esta intuição que faz, que causa o hábito metafísico. Há, aí, involução das causas, isto significa simplesmente, que o "habitus" metafísico, a virtude intelectual do metafísico, nasce, ao mesmo tempo que seu objeto próprio e especificador se lhe descobre; sem dúvida, há prioridade do objeto, não na ordem do tempo, mas das hierarquias do ser, há prioridade na ordem da natureza, da intuição do ser em quanto ser sôbre o hábito interno do metafísico. É esta percepção do ser que determina o primeiro instante, em que nasce o hábito, e é em função dêste mesmo hábito assim desenvolvido que o ser, objeto próprio do metafísico, é cada vez mais bem percebido."

172 2. **Intuição e análise.** — Importa ainda observar que o metafísico não saberia limitar-se à pura intuição intelectual do ser. Sem dúvida, tudo está contido nesta intuição: o ser, com seu mistério próprio, suas leis universais e mesmo, num sentido, tôda a ciência, porque tudo, no fim de contas, se reduz ao ser e às suas determinações.[15] Mas esta riqueza é dada apenas sintética e potencialmente. *É necessário que intervenha aqui a análise, a fim de apreender, tanto quanto possível à inteligência humana o conteúdo do ser, a ordem interna que êste comporta, suas causas e seus princípios,* quer dizer, em vista de apreender a inteligibilidade do ser. Isto supõe múltiplos raciocínios, conduzidos todos sob a luz da intuição do ser e que tendem, por conseguinte, não em investi-lo do exterior (o ser, dissemos acima, não tem exterior), mas em penetrar-lhe intensivamente as inesgotáveis riquezas.

Para precisar as observações que precedem, é importante ressaltar, em que sentido e sob que reservas, podemos falar da *abstração do ser metafísico* (ser enquanto tal). Rigorosamente falando, de fato, não se trata aí, de uma abstração pròpriamente dita, pelo menos, no mesmo sentido em que falamos de abstração física ou matemática (primeiro e segundo graus), porque, se abstrair consiste, num ato de simples apreensão (não comportando como tal nem afirmação nem negação: *I, 43)* em considerar um aspecto da complexa realidade, separado de outros, é evidente que é impossível abstrair o ser como tal, pois que tudo o que distinguiríamos do ser seria, ainda do ser. O ser é imanente a todo ser e a todo aspecto do ser. *Não podemos, portanto, considerar o ser isoladamente, porque, fora do ser, só há o nada.*

Podemos, entretanto, noutro sentido, falar da abstração do ser, para designar uma operação (ainda de simples apreensão), pela qual se trata para a inteligência, não de pôr o ser à parte, mas de elaborar, sob forma de intuição, necessàriamente confusa, uma noção comum do ser, excluindo tôdas as diferenças, sob as quais, o ser está realizado, proporcionalmente, a todos os sêres e de todos os aspectos do ser. É esta noção *transcendental do ser* que estudaremos mais adiante, na questão da analogia da noção do ser, observando que esta é irredutível ao universal, pròpriamente dito (isto é, aos conceitos unívocos) e, por conseguinte, também à abstração pròpriamente dita.

Ora, o ponto capital a observar aqui é que esta abstração pròpriamente dita do ser ainda não é o ato que especifica a metafísica, mas apenas sua preparação ou condição. Com efeito, o ato, pròpriamente metafísico, não pode consistir numa simples apreensão confusa: êle só pode ser um juízo sôbre o ser. Compreender-se-á bem isto, observando que a metafísica tem por objeto determinar a estrutura formal do ser, isto é, precisar o que define o ser em sua

---

[15] Cf. SANTO TOMÁS, *Metaphys.*, XI, lect. 3 (Cathala, n.º 2.203): "(Metaphysicus) considerat ens et praeternittit considerare omnia particularia entia, et considerat ea tantum quae pertinent ad ens commune; quae licet sint multa, tamen de omnibus est una scientia, inquantum scilicet reducuntur omnia ad unum."

razão formal ou seu tipo inteligível. Ora, isto só é possível por meio de um juízo (ou ato de compor e de dividir) e, mais precisamente, de um *juízo negativo* (chamado por SANTO TOMÁS *separatio)*, que consiste em declarar que tal princípio do ser não pode ser mantido como ontològicamente dependente, em sua razão formal, dos diferentes modos do ser, sob os quais, nos é dado pela experiência (o anjo, o homem, o animal, a planta, a pedra, a quantidade, a relação, etc., são sêres, mais não são *o ser).*[16]

É, portanto, antes por um julgamento negativo do que por abstração que a metafísica se dá seu objeto próprio.[16]

ART. II. *DIVISÃO DA ONTOLOGIA*

173 A divisão do conjunto da Metafísica resulta do que estabelecemos, a respeito do objeto próprio desta ciência, que é o *ser comum.*

Temos, com efeito, que estudar sua natureza intrínseca, suas propriedades e suas causas. Daí, duas partes principais, conforme se trate da *inteligibilidade intrínseca* (natureza e propriedades) do ser *(Ontologia)*, ou da *inteligibilidade extrínseca do ser (Teologia natural* ou *Teodicéia.)*

SANTO TOMÁS fala da consideração *das causas* do ser comum e divide esta consideração em duas partes: a que diz respeito às substâncias separadas finitas (e os Anjos), — a que diz respeito ao Ser infinito, que é Deus.[17] Esta divisão vem de ARISTÓTELES que considerava as substâncias separadas (isto é, separadas da matéria sublunar, ou que subsistiam sem matéria), como algo que move o mundo sublunar por intermédio das esferas celestes. Êstes motores celestes, segundo ARISTÓTELES, eram causas, mas sòmente na ordem da geração ou do *devenir* (cf. nosso *Essai sur les rapports entre pensée grecque et pensée chretienne,* Paris, 1931, págs. 70 sg.), com o Primeiro Motor, êle mesmo, que ARISTÓTELES parece jamais considerou como criador do mundo.

A êstes motores celestes, que SANTO TOMÁS subordina, quanto ao ser, e quanto à ação ao Primeiro Motor, isto é, a Deus (cf. In XII, *Métaphysique,* lect. 5-12), a teologia cristã substituiu os Anjos. Mas

---

[16] Cf. SANTO TOMÁS, *In Boeth. de Trinitate,* q. 5, art. 3, in c.: "Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae seu metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili, et haec competit metaphysicae. Tertia secundum eamdem operationem (quae est abstractio), universalis a particulari, et haec competit physicae et est etiam communis omnibus scientiis, quia in omni praetermittitur quod est per accidens et accipitur quod est per se. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici." Cf. L.-B. GEIGER, *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1942, págs. 315-341.

[17] Cf. *In Metaphys.,* Prooemium: "Praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi"; XII, lect. 10; — *In Phys.,* VIII; *In I de Coelo,* lect. 29, etc.

êstes também não são «causas do ser»: êles o são menos ainda que as substâncias separadas de ARISTÓTELES. Tanto que, rigorosamente falando, o capítulo das substâncias separadas, ou dos anjos, não deveria vir na parte da metafísica relativa à causa do ser, uma vez que, de um lado a existência dos anjos, só pode ser conhecida com certeza pela Revelação, e que por outro, os anjos não são pròpriamente causas do ser. — De fato, na medida em que a filosofia leva em consideração os sêres angélicos, é na Psicologia que êste estudo, nos parece, ficaria melhor colocado, porque os anjos são Inteligências (ou puros espíritos) e é a partir do que sabemos de nossa própria inteligência que podemos, por analogia, especular sôbre os puros espíritos.

Deixando de lado, no momento, a divisão da Teologia natural, encontramos as seguintes principais divisões da Ontologia.

1. **O ser como princípio da existência.** — É o ser considerado, estàticamente, ou em si mesmo e em seus modos gerais.

a) *O ser em si mesmo.* Temos que nos colocar aqui, sob um tríplice ponto-de-vista. Podemos, com efeito, encarar: *a natureza do ser,* quer se trate do ser real, quer do ser lógico (ou de razão); — *a divisão do ser em potência e ato,* divisão que estabelece o problema da distinção real da essência e da existência; *as propriedades transcendentais do ser* que são absolutamente universais, como o próprio ser: unidade, verdade, bondade, aos quais pode ser acrescentado a noção de beleza.

b) *Os modos gerais do ser.* Êstes modos gerais são os gêneros supremos do ser ou *predicamentos.*

2. **O ser como princípio de operação.** — O ser considerado como causa, pode ser *causa material* ou *causa formal, causa eficiente* ou *causa final.*

CAPÍTULO I

O SER EM SI MESMO

SUMÁRIO[1]

ART. I. A NATUREZA DO SER. — *O ser metafísico.* — Essência e existência. — Ser atual e ser possível. — O ser segundo SCOT e SUÁREZ. — *A analogia do ser.* — A transcendência do ser. — O ser é análogo. — *O ser de razão.* — Natureza do ser de razão. — Divisão dos sêres de razão. — O conceito de nada.

ART. II. O ATO E A POTÊNCIA. — *Origens históricas da doutrina.* — Os fisiólogos. — PLATÃO. — ARISTÓTELES. — *Ato e potência em geral.* — Análise da mudança. — Noções do ato e da potência. — Divisão da potência. — Divisão do ato. — *Relações do ato e da potência.* — Ponto-de-vista do valor. — Ponto-de-vista da causalidade. — Ponto-de-vista da composição. — O ponto-de-vista de J.-P. SARTRE.

ART. III. A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA. — *O problema da distinção.* — As noções de essência e de existência. — Natureza da distinção. — *A distinção real.* — A distinção adequada dos conceitos. — A existência recebida. — *Dificuldades relativas à distinção real.* — Os conceitos de essência e de existência. — A essência, potência subjetiva. — A *existência*, como ato pròpriamente dito. — Conclusão. — *As objeções existencialistas.*

ART. IV. O POSSÍVEL. — *Natureza dos possíveis.* — A potência objetiva. — Análise. — Condições absolutas dos possíveis. — *As propriedades das essências.*

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, L. I-III-IV, IX et X. — SANTO TOMÁS: referências no começo de cada artigo. — CAJETANO, *De nominum analogia. De conceptu entis*, éd. Zammit, Rome, 1934. — ROLAND-GOSSELIN, *Le De Ente et Essentia de S. Thomas.* Texto, introdução e notas, Paris, 1926, págs. 137-207. — SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1912, t. I, págs. 23-66. — A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas*, Paris, 1931. — O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, págs. 393 sg. — E. GILSON, "Avicenne et le point de départ de Scot", nos *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1927. — ANDRÉ MARC, *L'idée d'être chez S. Thomas et la scolastique postérieure*, Paris, 1933. — L. MAHIEU, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921. — P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris, 1924. —

ART. I. *A NATUREZA DO SER*[2]

174 A questão da natureza do ser exige que sucessivamente nos coloquemos no ponto-de-vista do *ser real ou metafísico* e no do *ser de razão ou lógico.* Aquêle comporta duas considerações distintas, conforme encaramos o ser, quer *absolutamente* em si mesmo, quer *relativamente a sêres inferiores*, isto é, às suas determinações.

§ 1. O SER METAFÍSICO

A. Essência e existência

Mostramos, anteriormente, que o objeto próprio e proporcionado da inteligência humana era o ser, enquanto investido na qüididade sensível *(ens concretum quidditati sensibili).* Temos, agora, que analisar o conteúdo desta intuição intelectual.

1. **A existência significada e exercida.** — A distinção dos dois aspectos do ser, essência e existência, já nos é familiar *(150).* Mas é muito importante apreender sua significação metafísica. A essência *(essentia quidditas)* é o objeto da primeira operação do espírito. Como tal, porém, dissemos, significa, apenas, uma *simples aptidão para a existência,* isto é, ao ser *(esse)* pròpriamente dito; é sempre em função dêste *esse* que a medimos e a definimos, uma autêntica essência que é pròpriamente "o que pode existir", enquanto uma essência contraditória, em si mesmo (círculo quadrado; pedra que pensa; Deus injusto) é apenas um nada de essência, uma essência "que não pode existir".

A existência, ou ato de ser *(actus essendi)*, é, portanto o têrmo do pensamento, *o objeto para o qual, primeiramente e por si, se orienta a inteligência.* E é por isto que SANTO TOMÁS afirma que é na segunda operação do espírito (juízo) que, pròpriamente se realiza a apreensão do ser, porque *é pelo juízo que a existência é apreendida, não mais, sòmente, como significada ou indicada ao espírito* (o que é o caso do conceito), *mas, como exercida, atual e possìvelmente, por um su-*

N. BALTHAZAR, *L'être et les principes métaphysiques*, Louvain, 1935. — J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes*, págs. 71-100. — M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, Paris, 1935. — J. DE FINANCE, *Être et agir*, Paris, 1943, págs. 79-119. — L. LAVELLE, *De l'Être*, Paris, 1947. — ÉT. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.

[2] Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, IV, lect. 1; V, lect. 9; VI, lect. 1. — *De Ente et Essentia*, c. 1.

jeito. Assim, também, devemos dizer que é no juízo que se completa o conhecimento, enquanto está orientada para a apreensão do ser.

Poderíamos dizer, noutras palavras, que a *existência atual (in actu exercito) jamais pode aparecer como predicado:* ela é, diz SANTO TOMÁS, *extra genus notitiae. (De Veritate,* q. 3, art. 3, ad. 8.)

Ela é o próprio ser; faz corpo com a essência e com esta compõe uma totalidade existencial, que só pode vir a ser, como tal, um objeto para a inteligência, é sempre uma essência ou um conceito. Não é senão a título de razão de ser, isto é, da causa que a explica, que a existência pode ser o objeto da inteligência. — Sem dúvida, podemos dizer que a existência é inteligível, em razão da essência que age. É necessário observar ainda, que esta inteligibilidade não influi sôbre a existência da essência finita, uma vez que esta não exige, por si mesma, a existência. Só há um caso, em que a existência seria, de si adequadamente inteligível, a saber, aquêle, em que a essência fôsse idêntica à existência.

175 2. **Implicação recíproca do "ens" e do "esse".** — Vemos que é para o que de mais formal há nos sêres *(entia)*, a saber o ser existencial *(esse)* que se dirige o conhecimento metafísico, tal como a define a orientação natural da inteligência. Mas, porque é num sujeito *(ens, essentia)* que apreendemos a existência, o *ens* e o *esse* se implicam, recìprocamente, embora por razões diferentes, em nossa apreensão.

O ser comum *(ens)* significa, primeiramente e por si, como acabamos de ver, o ato de existir *(actus essendi)*, — da mesma maneira como estudando, particípio do verbo estudar, significa o ato de estudar — mas exercido, atualmente ou possìvelmente, por um sujeito (ou essência), o qual é, portanto, apreendido indiretamente com o *esse*. *O ser comum se definirá, portanto, como o que é (quod est)*, quer dizer, "uma coisa possuindo a existência" *(res habens esse)*. (Cf. SANTO TOMÁS, *In Perih.*, I, lect. 5, ed. Leonina, n.º 20).

Entretanto, é também possível, na *coisa* que possui a existência, visar diretamente à coisa e indiretamente à existência. É assim que "o estudante" *(studens)*, que significa, como particípio, o ato de estudar, foi tomado, concretamente, pelo próprio sujeito que exerce o ato de estudar, mesmo se êle não o exerce atualmente. — *É neste sentido mesmo que comumente é tomado o têrmo* ens, *isto é, como se designasse o sujeito que exerce o ato de existir.* Daí a distinção entre o *ens ut participium (esse existentia)* e o *ens ut nomen (essentia)*.

Nos dois casos, vemos, *cada têrmo cosignifica o outro.* O verbo "est", designando a atualidade absoluta do ser, conota a composição da essência e da existência, visto que enuncia que uma essência existe. A palavra *ens* significa "uma coisa

tendo (atual e possìvelmente) a existência."[3] É, portanto, impossível ter um conceito do ser que abstraia completamente um ou outro dêstes dois aspectos.

B. Ser atual e ser possível

176 Observamos, diversas vêzes, que o ser real não se reduz ao ser atual, isto é, o que exerce em ato a existência, mas engloba também o ser possível ou capaz de exercer a existência.

1. **Existência atual e existência possível.** — A existência *atual* está afirmada nos dois tipos de juízo: *os juízos contigentes e os juízos relativos a Deus.* De um lado, os juízos em matéria contingente ou juízos sintéticos (Pedro estuda; êste tempo está claro; esta árvore é velha) (*I, 65*), apenas enunciam fatos singulares e acidentais e, *como tais,* não são científicos. Por outro lado. os juízos relativos a Deus só podem afirmar a atualidade perfeita do Ser que existe por sua própria essência.

Fora dos dois casos precedentes, isto é, em todos os juízos universais, concernentes às coisas contingentes (o homem é um ser corpóreo; o fogo queima), nunca se trata senão de existência *possível.*

2. **Universalidade e analogia da noção de ser.** — Do que aí precede resulta que *a noção de ser comum (ens), enquanto significa uma essência em sua relação com a existência, pode aplicar-se universalmente a qualquer ser real.* Com efeito, o conceito de ser, tal como nos é dado em sua indeterminação, é de si ilimitado e possui uma certa infinitude. — Não deveríamos concluir daí que o ser é a Realidade suprema. *A respeito de infinitude, o ser, assim concebido, possui, apenas, a de um conceito:* nenhum processo de abstração nos pode fazer atingir a Ser infinito. Apenas poderemos deduzir a existência dêste, a partir do ser dado à nossa experiência.

Digamos, portanto, apenas, que a noção de ser se aplica, universalmente, a todo o real e a todo o possível. A relação

3 Cf. SANTO TOMÁS, *In Perih.*, lect. 5, n. 20: "Ideo autem dicit (Philosophus) quod hoc verbum *est* consignificat compositionem (essentiae et esse), quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti: significat enim primo illude quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam *est*, simpliciter dictum, significat *in actu esse*. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum *est*, est communter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum *est*, vel simpliciter vel secundum quid. Et ideo ex consequenti hoc verbum *est* significat compositionem."

para com a existência, que esta noção significa está realizada em ato — nos sêres existentes em ato; mas é apenas possível nos sêres ou essências não atuais.

Do mesmo modo, a noção de ser convém a tôdas as divisões do ser, isto é, ao mesmo tempo, às substâncias e aos acidentes, mas de maneiras diversas: às substâncias é próprio existir em si, enquanto à essência dos acidentes é próprio existir num sujeito de inesão.

177 3. **Unidade proporcional da noção de ser.** — Vemos, ao mesmo tempo, que a noção objetiva de ser, assim compreendida, se convém universalmente a tudo o que é ou pode ser, apenas possui esta conveniência de uma maneira análoga; no sentido de que a existência não é exercida de maneira absolutamente idêntica, pelos diferentes sêres que existem.[4] *A noção objetiva de ser não é, portanto, a de uma unidade essencial, uma vez que convém a sêres, essencialmente diversos,* — mas é a de uma unidade de proporção ou de semelhança, no sentido de que as essências múltiplas e diversas estão umas e outras, relativamente à existência, numa relação, proporcionalmente idêntica. É assim que a relação do acidente com a existência é, proporcionalmente, semelhante a da substância relativamente à existência: da mesma maneira, que convém à substância existir em si e por si *(in se et per se)*, convém ao acidente existir num outro, como num sujeito. É o que chamamos, veremos mais adiante, uma analogia de proporcionalidade.

O caráter analógico do ser não poderá ser perfeitamente apreendido e compreendido, senão quando tiver sido reduzido, por meio de causalidade, à existência do Ser por si *(a se)*. No ponto em que estamos, a analogia do ser, apenas se aplica ao domínio de nossa experiência. Não poderíamos, sem petição de princípio, estendê-la ao Ser divino. Tudo o que nos é impôsto desde agora, pela inteligibilidade do ser, apreendido a partir dos sêres diversos, móveis uns, outros relativamente permanentes, existentes uns em si e por si (substâncias), outros não existentes senão em e por um outro (acidentes), é que o *ser corresponde tanto melhor às exigências de seu tipo inteligível, quanto mais se aproxima de um ser, verdadeiramente ser, isto é, existindo inteiramente em si e por si,* sem estar submetido às deficiências do *devenir* e à servidão da inesão. É o que indica SANTO TOMÁS, quando escreve que «o ser se diz de múltiplas maneiras, mas que todo ser se exprime em relação a um ser primeiro». *(In IV Metaphys.*, lect. 1.) Assim, é tôda a amplitude do real que está aberta, desde nossa primeira intuição à analogia do ser, mas de uma maneira que fica indeterminada e confusa, até as elucidações da Teologia natural.

---

[4] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, I, c. 26: "Res propter hoc differunt quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse *diversimode.*"

C. O ser segundo Scot e Suárez

178 1. **Teoria de Duns Scot.** — SCOT julga que o objeto próprio da inteligência humana é, não a qualidade das coisas sensíveis, mas o ser *(ens)*, sem o que, diz êle, nosso conhecimento seria limitado à física; a metafísica, que é ciência, não do sensível mas do ser como tal, seria impossível.

O raciocínio de SCOT seria invencível se não tivéssemos de fato, como mais adiante veremos, o caminho da analogia, que nos permite passar do ser sensível às noções metafísicas e à noção, proporcionalmente, una (e universal) do ser. Mas, justamente SCOT *crê que a metafísica não se pode contentar com um objeto proporcionalmente uno, isto é, análogo, e que ela exige para se constituir vàlidamente, um objeto unívoco*: se o ser, acrescenta êle ainda, não fôr, estritamente, uno, não há mais unidade em meu conhecimento, nem certeza em meu saber. (Cf. *Op. oxoniense*, I, Dist. 3, q. 3, n.º 3.) Enquanto unívoca, a noção de ser pode apenas designar um conceito indeterminado, que significa simplesmente o determinável, quer dizer, o próprio puro sujeito da existência, encarado, abstratamente, sem nenhuma determinação objetiva.

Êste conceito é, absolutamente simples, enquanto não pode ser decomposto; êle é o único que possa ser concebido sem recurso de nenhum outro, enquanto todos os outros conceitos só são inteligíveis pela decomposição de seus elementos (homem = animal racional; animal = ser vivente sensível, etc.). Daí concluímos, acresceu SCOT, que a idéia de ser é absolutamente primeira e servirá, portanto, para tudo explicar, sem poder ela própria ser explicada por qualquer coisa anterior a ela.[5]

179 2. **Teoria de Suárez.** — Para SUÁREZ, como para SCOT e SANTO TOMÁS, é o ser, como tal, que é o objeto próprio da Metafísica. Para saber o que é o ser, como tal, convém, diz êle, distinguir o conceito formal (ato pelo qual concebo uma coisa) e o conceito objetivo (a coisa mesma, enquanto concebida e representada). *É o conceito objetivo de ser que é o objeto da Metafísica.* Mas, para apreender sua natureza, podemos partir do conceito formal e nos interrogarmos se o conceito formal de ser é, realmente uno, comum a tudo o que existe e é distinto, por conseguinte, de qualquer outro conceito. A esta pergunta, SUÁREZ responde, afirmativamente:[6] êste conceito não

---

[5] Cf. D. SCOT, *Op. oxon.*, I, Dist. 3, q. 3, n. 6: "Oportet in conceptibus, omnem concepti non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem: ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem, qui scilicet non includit aliquem conceptum determinabilem, ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptis ultimae diffrentiae; ergo isti erunt primo diversi ita quod unum nihil includit alterius." — Q. 2, n. 24: "Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem: ergo potest concipi distincte sine aliis e alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis."

[6] SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. I, Sect. I, n. 9: "Dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum,

comporta, de fato, em si mesmo, nenhuma composição nem determinação. É uno, porque é, absolutamente, simples.

Objetivamente, porém, que é êle? Ao conceito formal corresponde um conceito objetivo, igualmente uno? É necessário admiti-lo, diz SUÁREZ, uma vez que a unidade do conceito formal resulta da unidade do objeto. Entretanto, os sêres são diferentes. É, portanto, necessário conciliar a unidade e a diversidade. Para isto, SUÁREZ exclui a unidade proporcional tomista e admite que a unidade é obra do espírito enquanto a diversidade é real. Por outras palavras, *o ser, objeto da Metafísica (conceito objetivo), significa aquilo que possui alguma realidade, aquilo que é alguma coisa e faz abstração de qualquer existência, real ou possível, sem afirmá-la nem negá-la.* O ser, assim concebido, é realmente universal e uno de uma unidade lógica. Trata-se, para o pensamento que nêle se apóia, de fazê-lo sair de sua indeterminação: o processo ao qual recorre nesta ocasião consiste em utilizar um processo inverso ao que formou, por abstração, o conceito objetivo do ser, isto é, em devolver-lhe seu caráter concreto pela consideração dos inferiores ou realidades diferentes de que foi tirado.[7]

180

3. Observações

a) *Pontos comuns às duas teorias.* Não podemos entrar na discussão detalhada destas teorias. Devemos, entretanto, ressaltar alguns pontos essenciais. — Teremos podido observar de antemão, a semelhança fundamental das teorias scotistas e suarezenses, baseadas, uma e outra, não sòmente sôbre a distinção (que é evidente), mas sôbre a *oposição do real e da idéia.* — Por outro lado, SUÁREZ, como SCOT propõem limitar a noção de ser ao sentido negativo «daquilo que exclui o nada» ou «daquilo que não é nada» e esta *concepção de um ser, perfeitamente indeterminado* procede nos dois casos da análise formal dos conceitos, que não pode, com efeito, conduzir a outra noção. Também *nas duas doutrinas, o ser só pode ser afirmado de coisas diversas, se o abstraírmos de suas diversidades,* visto como não inclui nem exclui estas diversidades. Dito de outra

---

re er ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum (...). Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum, per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem; unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilus de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit, S. TOMÁS."

[7] SUÁREZ, Disp. Met., Disp. II, Sect. 6; n. 10: "Potest abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separationa unius ab alio, scilicet formalis a materiali vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentia; sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur objectum non distincte et determinate prout est in re secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet: quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum percognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato" (...). Determinatio ad inferiora genera solum esse potest per simplicem conceptum magis expressum et determinatum, quia contractio debet proportionate respondere abstractioni et expressio seu determinatio praecisioni."

maneira, a transcendência do ser decorre de sua perfeita indeterminação. — Enfim, em SUÁREZ como em SCOT, quando fôr necessário voltar às determinações do ser, como tal, nenhuma análise da noção de ser aí será utilizável, uma vez que a noção de ser é apenas negativamente una: impossível de nela descobrir, mesmo em potência, alguma determinação. Não há, portanto, outro recurso possível senão o apêlo à experiência.[8]

A raiz comum destas duas teorias do ser reside no conceitualismo (ou nominalismo moderado) de SCOT e SUÁREZ. *Um e outro*, de fato, *parecem admitir que o conceito objetivo não se identifica com a coisa extramental*, o que nos afasta definitivamente da concepção tomista *(114)*. — Êste conceitualismo conduz SCOT, segundo uma lógica, que muitas vêzes ressaltamos (a que se encontra na teoria das distinções cartesianas) a um realismo excessivo. SUÁREZ que professa que o universal metafísico (ou universal direto) não é a própria natureza real, mas *a representação* intencional desta natureza, caminha no mesmo sentido que SCOT.[9] — O ponto fundamental, aqui, é portanto que há uma teoria de abstração, inteiramente diferente da de SANTO TOMÁS, *a abstração formal*, isto é, aquela que abstrai a forma da matéria. Para SCOT e SUÁREZ, ao contrário, a abstração é o que chamamos *abstração extensiva (abstractio totalis)*, a saber, aquela que abstrai o todo do potencial e seus inferiores *(169)*. *O ser, dêste ponto-de-vista, não sendo mais senão um quadro vazio, não pode ser objeto de ciência, em razão de sua indeterminação absoluta.*

b) *Univocidade scotista e analogia suareziana.* A teoria de SCOT é, claramente, univocista, porque para êle o ser se diz de seus inferiores num sentido absolutamente idêntico. Entretanto, se *o ser* é unívoco, os *sêres*, declara SCOT, são análogos entre si. *(Op. oxon.*, I, 8-3, n. 26-27.) É o que permite a SCOT afastar o panteísmo, ao qual conduz, lògicamente, a univocidade do ser.

SUÁREZ, pelo contrário, afasta a univocidade do ser, que sua tese pareceria introduzir, de que a noção de ser é, simplesmente, una *(simpliciter una)*. Êle pode, com efeito, limitar-se à tese da analogia, em virtude de sua teoria conceitualista, que lhe permite dizer que, por causa da oposição da ordem real com a ordem conceitual, a noção simplesmente una de ser comum pode representar coisas simplesmente diversas.

§ 2. A ANALOGIA DO SER

A. A transcendência do ser

181 1. **O ser não é um gênero.** — Para compreender êste ponto capital, teremos que partir das noções de gênero e espécie (ou de diferença específica).

a) *Gênero e espécie. A espécie* é um universal lógico que designa um conjunto de indivíduos que têm a mesma natureza (ou mesma essência): a espécie humana. — O gênero

---

[8] Cf. A. MARC, *L'Idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure* (Archives de Philosophie, t. X; Paris, 1933), págs. 47-49.

[9] Cf. notre *Notion de Substance*, Paris, 1929, págs. 95-111.

é um universal lógico que compreende em sua extensão espécies múltiplas que o contraem, isto é, o determinam, por adição de uma diferença específica: o gênero "animal", por adição da razão, está determinado para formar a espécie humana ("animal racional") *(I, 47)*. — Os gêneros e as espécies são sêres de razão fundada, isto é, que só existem, no espírito, mas com um fundamento nas coisas.

O gênero está em potência em relação à espécie, esta é ato, em relação ao gênero. Diremos, então, que *o gênero contém, potencialmente, suas espécies:* "animal" pode ser determinado (ou contraído) em "racional" (espécie humana) e em "não racional" (conjunto das espécies animais). Isto significa que *a diferença específica é extrínseca ao gênero:* ela lhe acrescenta, realmente, alguma coisa que êle possui apenas em potência, isto é, como pura capacidade ou determinabilidade.

b) *O ser e os sêres.* Estaríamos tentados a imaginar, de início, que o ser é o gênero supremo, do qual os sêres diversos formariam as espécies. Mas isto é impossível. De fato, dissemos, quando há relação de gênero à espécie, esta acrescenta, *realmente*, uma nota que o gênero não contém.

Ora, *ao ser, nada podemos acrescentar, porque tudo o que existe de qualquer modo que seja, é ser:* as diferenças ou diversidades do ser não lhe são exteriores; nêle estão compreendidas e são seus modos diversos. *Portanto, o ser não é um gênero.*

Se o ser fôsse um gênero, as diferenças específicas, isto é, tudo o que lhe diversifica, estariam fora dêle, isto é, nada seriam. — O que quer dizer que haveria, apenas, um único ser e que a variedade dos sêres seria, apenas, uma aparência ilusória. Tal era a teoria de PARMÊNIDES, que, justamente tinha o ser por um gênero.

182 2. **O ser, conceito transcendental**

a) *Universal e transcendental.* Chamamos *universal* o conceito que constitui um gênero, por abstração das diferenças específicas ou uma espécie, por abstração das diferenças individuais. *Êstes universais lógicos podem fazer abstração das diferenças específicas ou individuais, já que não as contém.* Atribuímos, também, a seus inferiores (espécies ou indivíduos) ùnicamente, quanto ao que têm de comum e não quanto ao que êstes inferiores têm de próprio a cada um dêles: "animal" diz alguma coisa de comum a "racional" e a "não-racional", mas nada do que lhes é próprio. — O conceito transcendental, pelo contrário, é um *conceito objetivo que se atribui a sêres*

inferiores, não sòmente quanto ao que têm de comum, mas ainda quanto ao que têm de próprio.[10]

b) *O ser como transcendental.* Rigorosamente falando, o conceito de ser não é, portanto, um universal, mas um transcendental, porque não sòmente o que é comum aos sêres múltiplos é ser, mais ainda, tudo o que cada um dêles tem de próprio e que o diversifica é ser. Por conseguinte, a noção de ser não resulta de uma abstração, pròpriamente dita, porque o que abstraímos para obter a noção de ser, é ser: *o ser contém, em ato, todos os modos possíveis, sob os quais pode ser realizado (172).*

Assim, o ser, enquanto transcendental, é um conceito que transcende tôdas as categorias do ser e se aplica a tudo o que é ou pode ser. *O ser está em tôdas as categorias mas nenhuma o contém, totalmente.* (Nisto difere essencialmente do gênero ou da espécie, que se encontram em tôdas as suas determinações, mas que estas contém totalmente.) Diremos, então, que o ser é imanente a tôdas as categorias do ser, mas transcendente também a tôdas, enquanto, como tal, não é nem uma nem outra. — Enfim, *o conceito de ser transcende não sòmente a cada categoria de ser, mas ainda a tôdas as categorias reunidas,* porque abrange, embora sob aspectos diferentes, absolutamente todos os sêres, compreendidos sob os predicamentos.

Vemos, por aí, o sofisma que está encerrado na noção hegeliana do ser. HEGEL observa com efeito que a idéia de ser significa a indeterminação pura. Ora, a indeterminação pura, diz êle, outra coisa não é senão o nada. A noção de ser se confunde, portanto com a do não ser puro. (Cf. HEGEL, *Logique,* trad. VÉRA, t. I, págs. 394-397.) — É fácil ver que, neste raciocínio, o meio têrmo (indeterminação) é tomado em dois sentidos, inteiramente diferentes, que HEGEL identifica arbitràriamente. Num primeiro sentido, a noção de indeterminação pura se aplica ao ser para significar que êste *contém,* confusamente, tôdas as determinações. No segundo sentido, que só convém ao nada, a indeterminação pura *exclui* tôdas as determinações. Graças a esta identificação sofística de dois conceitos contraditórios, HEGEL fêz a descoberta assaz surpreendente de que o ser, no mais alto ponto de abstração se confunde com o nada.

B. O ser é análogo

183 1. O ser não é nem unívoco nem equívoco

a) *Definições.* Basta lembrar, aqui, o sentido destas noções *(I, 53).* Chamamos *unívoco, o conceito que se pode atribuir de maneira absolutamente idêntica a todos os sujeitos, nos quais é realizado e do qual é abstraído:* tal o conceito *de*

---

[10] Vemos o que distingue o transcendental, assim definido, do transcendental kantiano: êste designa um conceito cujo uso se faz fora de qualquer intuição experimental.

homem, que se diz, absolutamente, no mesmo sentido de todos os indivíduos da espécie humana. — O têrmo equívoco é o contrário do precedente: não se aplica a sêres diversos senão num sentido, totalmente diferente para cada um dêles: tal o cachorro, animal que ladra, e o Cão, constelação celeste. O equívoco não é jamais um conceito, mas um nome que recobre conceitos, simplesmente distintos.

b) *Exclusão da univocidade.* O ser não pode ser unívoco, pois que não se diz de seus inferiores num sentido, absolutamente idêntico. Com efeito, êle não pode fazer abstração perfeita de seus inferiores: o ser é, essencialmente diverso, visto como está identificado com coisas essencialmente diversas: o homem, o cão, a pedra, o pensamento, a vida, a verdade, a justiça *são* sêres ou modos do ser. Coisa muito distinta sucede com o gênero ou a espécie, noções unívocas: estas noções não são identificadas com as de seus inferiores; o homem, o cão, o cavalo, enquanto diversos, não podem ser identificados com o "animal", visto como dizem alguma coisa que não pertence ao "animal". Ao contrário do ser: *tôdas as diferenças do ser se identificam no ser.*

c) *Exclusão de equivocidade.* O ser não é, tampouco, um têrmo equívoco. É um conceito autêntico, o que significa que o ser possui uma certa unidade. Esta não é a unidade essencial, visto como os sêres são, essencialmente, diferentes. É uma *unidade relativa que resulta de que o conceito de ser exprime realmente, embora, sob forma universal, alguma coisa de comum a todos os sêres diversos.* Sabemos, com efeito, que é a mesma natureza das coisas que existe no real como singular e no conceito objetivo como universal. Assim, portanto, quando concebemos o ser, concebemos uma natureza objetiva.

184 2. **O ser é análogo.** — A analogia do ser resulta da dupla exclusão de univocidade e de equivocidade. Diremos, então, que o conceito de ser é uma noção que se aplica a sêres diversos, num sentido ao mesmo tempo simplesmente diverso e, relativamente, o mesmo.

a) *Unidade imperfeita da noção de ser.* A unidade da noção de ser é a de uma *essência real abstrata* (por uma abstração, imprópriamente dita, como já vimos acima), *que contém, realmente, em ato e de uma maneira confusa, tôda a diversidade essencial dos sêres com a qual êste conceito se identifica.* Isto quer dizer que a noção de ser, embora incluindo, vagamente, uma idéia de diversidade, de certo modo, faz abstração dela. Esta unidade da noção de ser é, portanto, imperfeita, informe e confusa.

b) *A analogia de proporcionalidade.* Vimos, acima, que a unidade da noção de ser é pròpriamente uma unidade de proporção ou de semelhança.

Temos agora que precisar isto.

A unidade do conceito de ser se baseia na relação dos sêres, essencialmente diversos à existência, relação que é *proporcionalmente idêntica* em cada um dêles (daí a unidade da noção de ser) e que significa, implìcitamente, a diversidade das essências (daí a polivalência ou a diversidade essencial do ser).[11] Assim, o ser afirmado do acidente significa algo semelhante ao ser afirmado pela substância, a saber, a semelhança ou proporção de relação que substância e acidente têm à existência. O que podemos exprimir assim:

$$\frac{\text{Essência da substância}}{\text{Ser da substância}} = \frac{\text{Essência do acidente}}{\text{Ser do acidente}}$$

Ora, isto é a própria definição da analogia de proporcionalidade, a saber, da *analogia resultante da similitude que coisas, essencialmente diversas, têm entre si, por causa de sua relação de existência.* Diremos, portanto, aqui que o ser é uma noção análoga, no que significa uma similitude de relações, entre essência e existência dos inferiores do ser: é, em virtude desta unidade proporcional ou relativa, que o ser pode ser atribuído a seus inferiores, num sentido, ao mesmo tempo pura e simplesmente diverso e relativamente idêntica.[12]

---

[11] Trata-se, aqui, da analogia de proporcionalidade *pròpriamente dita*, que devemos distinguir da analogia de proporcionalidade *metafórica*. Nesta, a noção análoga designada pelo predicado se torna a encontrar em cada sujeito e está realmente multiplicada, mas aplica-se no sentido próprio apenas a um sujeito; e aos outros, no sentido impróprio ou metafórico. Assim, o nome do *rei*, aplicado ao homem e ao leão. Só o homem pode ser rei no sentido próprio do têrmo; o leão é rei dos animais, apenas por metáfora, isto é, impròpriamente. Pelo contrário, na analogia de *proporcionalidade pròpriamente dita, o conceito análogo se aplica no sentido próprio da todos os análogos*: o homem, o leão, a árvore, a pedra são, pròpriamente, sêres, embora, em sentidos essencialmente diferentes.

[12] Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur L'être*, pág. 73: "O ser, enquanto ser, é apreendido numa intenção pura e autêntica, sòmente, quando seu valor, essencialmente análogo é apreendido ao mesmo tempo. Trata-se de uma realidade independente de mim, que constitui, assim considerada, em si mesma, todo um universo de saber possível e de inteligibilidade e que não é *uma coisa*, pura e simplesmente una, mas que se reencontra em tôda parte, de maneira essencialmente, variada (...). O ser me apresenta uma diversidade inteligível infinita que é a diversidade de alguma coisa que posso, entretanto, nomear com tôda razão com um único e mesmo nome — algo que encontro em tôda parte e nomelo com o mesmo nome porque se

185 c) *A analogia de atribuição.* A conclusão que precede, resulta ainda da obrigação em que estamos (se pelo menos, se trata do ser comum, *id quod est)* de excluir a analogia de atribuição. Nesta, o têrmo análogo aplica-se, própria ou intrìnsecamente, apenas a um dos análogos (analogado principal) e extrìnsecamente, aos outros (analogados secundários): assim, pròpriamente, só do corpo dizemos que está *são*, porque só êle possui a saúde, a título de qualidade intrínseca; os alimentos e o rosto são ditos são, apenas, enquanto produzem ou refletem a saúde, isto é, extrìnsecamente. — Ora, isto só se pode aplicar ao ser senão o ser não poderia ser afirmado própria e intrìnsecamente de nenhum de seus inferiores.

Entretanto estas observações valem, apenas, para o ser comum, *porque, se se trata de ser em ato (esse), é a analogia de atribuição que lhe convém.* Se, de fato, compararmos a substância e o acidente do ponto-de-vista do *esse existencial*, diremos que *ùnicamente a substância possui primeira e pròpriamente a existência*, enquanto lhe convém existir em si e por si *(in se est per se)* enquanto o ser se atribui, apenas, secundàriamente, às determinações ou acidentes da substância, aos quais convém existir num sujeito.

O acidente não é, portanto, ser, absolutamente, mas sòmente ser do ser, *ens entis.* — Com maior razão, *a mudança* ou o *devenir*, não é ser senão num sentido, ainda menos próprio. — Enfim, as *privações* e as *negações* nada são, isto é, não têm, como tais, nenhum ser. Significam, sòmente, um ato do espírito, pelo qual êste nega a substância, um acidente ou a mudança.

Observemos, ainda, que o ser *(esse)* não é sòmente atribuído analògicamente ao que chamamos seus inferiores, isto é, às diferentes categorias de sêres. Desta maneira é ainda atribuído a seus próprios princípios constitutivos, que são, como veremos, *o ato e a potência*, porque a potência tem um ser, simplesmente, análogo àquele do ato, realidade determinada, enquanto a potência é uma realidade indeterminada.

Veremos, em Teodicéia, que o ser *(esse)* não se diz senão de Deus, num sentido absolutamente intrínseco e absolutamente próprio, pois só Deus existe por sua essência enquanto tôdas as criaturas só têm o ser, isto é, existem, pela participação e não por sua essência, já que recebem seu ser de Deus. — Não é, entretanto, senão por antecipação, que podemos indicar aqui, a relação analógica do ser divino e do ser das criaturas. Como observamos, anteriormente, o pleno sentido da analogia do ser, só se poderá descobrir no fim de análises e de inferências ulteriores.

---

me aparece, em tôda parte, pela similitude das relações que as coisas mais diversas têm com um determinado têrmo, essencialmente, diverso, designado em cada uma — pelo meu conceito de ser — como se encontrando nelas, formal e intrìnsecamente.

§ 3. O SER DA RAZÃO

186 Em razão da transcendência que lhe pertence, o conceito de ser não pode ser restringido aos sêres reais, mas deve estender-se também aos sêres de razão *(entia rationis)*. Êle designa com efeito, no sentido mais geral *(ens in commum: id quod habet esse)*, a essência em sua relação com a existência. *Ora, o ser de razão, se só pode existir no espírito, exerce verdadeiramente no espírito uma existência que faz dêle uma espécie de ser.*

1. **A existência mental.** — É um fato evidente que alguns objetos de pensamento, só no espírito podem ter existência. É, assim, de todos os *sêres lógicos* ou de segunda intenção (predicáveis: *I, 47*), *das negações ou privações* (a cegueira, o mal, o nada), assim como das *relações*. Não sòmente êstes objetos não são *coisas*, mas não são, nem mesmo essências autênticas, sendo estas pròpriamente a capacidade de existir realmente *(esse)*.

Entretanto, *êstes objetos não são puras ficções. Têm êles um fundamento na realidade, no sentido de que são constituídos com elementos tirados do real (atual ou possível).*[13] É assim que a noção de racionalidade está baseada na realidade objetiva da alma racional, — que a noção de cegueira está baseada na negação da visão num sujeito, ao qual não convém ou sôbre a privação da vista num sujeito, normalmente clarividente, — que a relação de Júpiter com o astrônomo que o observa, em sua luneta, está baseada na realidade desta observação, — que o tempo está baseado na realidade do movimento medido, segundo o antes e o depois, etc.

Êstes sêres de razão, tratamo-los como se fôssem coisas. Mas sabemos que a verdade ou a falsidade de nosso espírito apreciam-se, apenas relativamente aos sêres reais que lhe servem de fundamento ou de ocasião.

2. **Divisão dos sêres de razão.** — Esta divisão se faz, *em função do objeto concebido*. Distinguimos, assim, duas espécies de sêres de razão: a *negação* (ou privação) e a *relação*. Esta divisão é adequada, porque fora dela, que evidentemente

[13] Existe, entretanto, sêres de razão sem base no real e, portanto, puramente fictícios: assim, o "círculo quadrado", o "movimento mais rápido possível", "o centauro", etc. Nomeamo-los *sêres de razão raciocinante*, por oposição aos sêres de razão pròpriamente ditos *(sêres de razão razoável)*, que têm base no real. O ser de razão raciocinante não tem existência objetiva, mesmo no espírito, senão em razão de seus têrmos, e êle não pode compor *um* conceito.

só pode existir, no espírito, o único objeto, positivo que não possa existir, fora do espírito, é a *relação de razão (esse ad)*. Esta designa a ligação extrínseca de um objeto a um outro, do qual não depende: é o que se passa com a medida, relativamente ao que ela mede, com o que dá o ser ou a perfeição, relativamente ao que o recebe, etc. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. XXI, art. 1.) Pelo contrário, a razão inversa (por exemplo do medido à medida, do que recebe a perfeição (ou o ser) àquele que a dá), é relação real. — *O ser de razão lógica* (universal) entra na categoria das relações de razão, porquanto significa, essencialmente, referência a um ser real e existe, realmente, apenas a título desta referência. (Cf. JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Logica*, 2.ª p., q. 2, art. 4, Reiser, t. I, pág. 304.)

§ 4. O CONCEITO DE NADA

187 O conceito de nada é um ser de razão, que teremos de estudar, à parte, por causa da importância que lhe atribuíram os filósofos contemporâneos, especialmente H. BERGSON e J.-P. SARTRE. Êste conceito é um *conceito negativo, que se forma em função do ser primeiramente conhecido, depois negado.* Se se trata da negação da *totalidade* do ser, esta negação pode referir-se, quer à totalidade dos existentes (nada positivo) quer à totalidade, ao mesmo tempo, dos existentes e dos possíveis (nada negativo). A questão é saber se estas diferentes negações são possíveis e pensáveis, ou se são apenas pseudoconceitos.

A. O conceito de nada, segundo Bergson.

1. **O nada como pseudo-idéia.** — BERGSON se esforçou para provar que o conceito de nada é apenas um pseudoconceito, isto é, uma noção contraditória (*Évolution créatrice*, págs. 298-322). O nada, diz êle, não pode ser nem imaginado, já que não é uma coisa, nem mesmo concebido, pois que «pensar a ausência de uma coisa só é possível pela representação mais ou menos explícita da presença de alguma outra coisa.» «Se abolição significa primeiro substituição, a idéia de uma «abolição de tudo» é tão absurda quanto a de um círculo quadrado».

2. **Observações.** — Não podemos aceitar pura e simplesmente esta argumentação. Para discuti-la com eqüidade, é preciso distinguir seus diversos aspectos. Observaremos primeiro que o nada não é mais uma pseudo-idéia do que a cegueira, por exemplo. Do mesmo modo, como não afirmamos a existência absoluta da cegueira, como tal, tampouco afirmamos a existência absoluta do nada como tal. *A negação do ser é aqui, simplesmente, significada e não exercida. A idéia de nada não é, portanto, um nada de idéia.* É um fato que, não há noção, além da de ser, que nos seja mais necessá-

ria e mais familiar. É, com efeito, sôbre a oposição fundamental do ser e do não ser que se apóia a inteligência para estabelecer as distinções, pelas quais ela consegue discernir a ordem das coisas e constituir a ciência e a filosofia. Haveria, além disto, negando que a negação seja possível, a mesma contradição que reprovamos aos céticos, afirmando que a afirmação é impossível.

A verdade é que *a oposição, a contradição e a negação são relações puras e que só a razão é capaz de apreendê-las.* É, parece, o que não viu BERGSON em sua crítica das idéias negativas. Tudo o que êle consegue provar, é que não há *imagens* de negação. Mas a negação é *pensável,* embora não seja imaginável.

É verdade, entretanto, que *o nada absoluto e total de todo o ser é, absolutamente, impensável.* Era isto o que BERGSON queria demonstrar em sua crítica da idéia do nada. «A argumentação, pela qual estabeleço a impossibilidade do nada, escreve êle (*Lettre* au P. de Tonquédec du 12 mai 1918, nos *Études* du 20 février 1912, págs. 515-516), consegue, sòmente, demonstrar que *alguma* coisa sempre existiu.» Dêste ponto-de-vista, o pensamento de BERGSON encontra o de SANTO TOMÁS que diz: «Que, se num único momento nada existe, eternamente nada existirá.» O êrro de BERGSON foi transferir ao conceito de nada, em geral, a impossibilidade que afeta a existência (se se pode falar assim) de um *nada absoluto e universal do ser,* porque o nada absoluto do mundo ou de *todo o ser finito,* não é, absolutamente, uma pseudo-idéia: é, apenas, uma forma da idéia da contingência radical do finito e dela só faríamos uma pseudo-idéia incorrendo no êrro do ontologismo que estudaremos, mais adiante.

B. A negação e o nada, segundo J.-P. Sartre.

1. Exposição. — A questão da origem da idéia de nada sòmente pode ser tratada à base de uma teoria da negação.

a) *Teoria da negação.* Na relação que implica o ser-no-mundo, diz SARTRE, isto é, na relação «homem-mundo», todo o ser está do lado do mundo ou do em si, e não do lado da consciência (ou para si). Êste nada mais é senão pura relação com o «em si». Com efeito, o «para si», de nenhuma maneira pode ser concebido como sendo *primeiro,* para experimentar *em seguida,* atingir o ser. Se tôda consciência é, necessàriamente, consciência de alguma coisa, não pode haver aí consciência senão por esta alguma coisa, *antes* de que não há nada, senão o «em si,» que não é a consciência, mas objetividade pura.

O «para si» não pode sequer ser compreendido, como um ser que seria, por si mesmo, dotado de tendências que se atualizaram por uma relação acidental com um objeto, porque isto equivaleria a constituir o «para si» em «em si» e a suprimir a consciência como consciência. O *«para si» é e só pode ser relação com o «em-si»:* rodeado, por todos os lados, pelo «em-si» do mundo, apenas lhe escapa, porque não é *nada* e porque não está separado dêle por *nada.* O «para si» é, portanto, «o fundamento de qualquer negatividade de qualquer relação, é a *relação»* (*L'Être et le Néant,* pág. 429).

Estas conclusões, um pouco abstratas, podem ser apoiadas sôbre análises de diferentes condutas da realidade-humana, especialmente, as da interrogação e da má-fé, que nos fazem apreender, concretamente, a origem da negação e o aparecimento do nada no seio do ser. Com efeito, a interrogação implica a possibilidade de responder por sim ou por não, isto é, de uma resposta que será ou apa-

rição de ser, ou aparição de não ser. Interrogando, admito, portanto como possível, a existência *objetiva* de um não ser e minha conduta supõe que o nada não é para mim um simples ser de razão (que, como tal, existe apenas no pensamento), mas uma realidade *transfenomenal*. — A análise das *condutas de má-fé*, conduziria às mesmas conclusões. A má-fé é mentir a si mesmo. Não, mentira pura e simples; o mentiroso nega em suas palavras sòmente a verdade, que afirma em si: nega para si mesmo a negação que enuncia. Na má-fé, pelo contrário, minto a mim mesmo e creio na mentira que me digo. Sou, simultâneamente, enganado e enganador: conheço, como enganador, a verdade que me dissimulo como enganado. Mas o que isto significa, senão que a consciência possui a propriedade de ser para si mesmo seu próprio nada e que o nada a habita *(L'Être et le Néant*, págs. 85-93)?

b) *A transfenomenalidade do nada*. A objeção contra o qual se choca esta concepção da transfenomenalidade do nada é que a negação se explica, muito melhor, como uma qualidade do juízo; dêste ponto-de-vista, o Nada não teria outra qualidade e outra origem que a da estrutura dos meios negativos. A negação estaria no têrmo do juízo, mas não «no» ser. — Mas esta objeção, SARTRE a tem como inoperante. Para êle, *não é a negação, enquanto estrutura do juízo, que é a origem do nada, mas, ao contrário, o nada, como estrutura do real, que é a origem e o fundamento da negação*. A razão disto é que, se o nada não tivesse uma realidade transfenomenal, a própria negação seria impossível: se há ser, em tôda parte, se o ser é cheio e sem fissura, nenhuma negação é concebível; haverá apenas juízos afirmativos. Impossível imaginar uma categoria *a priori* da negação: por um lado, uma categoria não habita a consciência, como uma coisa: o *não* é sempre *consciência* (do) não, — por outro lado, a negação é negação de alguma coisa e implica posição negada e suprimida. Assim, para que seja possível dizer *não*, é preciso que o «não ser seja presença perpétua, em nós a fora de nós», é preciso que o «nada co-habite o ser». *(L'Être et le Néant*, págs. 40-47.)

c) *Natureza do nada*. Devemos, então, conceber o nada como um ser? Certamente não, e nada seria mais falso. A propósito, diz SARTRE, HEIDEGGER, com efeito, supõe que o Dasein tem o poder de emergir no mundo, quer dizer, que é dotado de uma atividade negativa, que consiste em aniquilar o mundo e se aniquilar a si mesmo. Mas, é esta atividade negativa que se trata de explicar: ela é a forma do problema e não a solução. De tôda evidência, a negação apenas pode se justificar por um *ser negativo* que lhe sirva de base. Mas, como seria absurdo conceber que o nada pudesse ser dado antes ou depois do ser, de uma maneira geral, fora do ser, porque o Nada não existe, teremos de admitir que é, no seio mesmo do ser, que êle se encontra e que êle está «em seu coração, como um verme». *(Ibid*, págs. 47-58.)

d) *A origem do Nada*. Observemos, primeiro, que o Nada não pode «se aniquilar», porque para se aniquilar, é preciso ser. *Só o ser pode aniquilar:* o nada é aniquilado e *é, pelo ser que o nada vem às coisas:* êle surge «sôbre o fundamento do ser». Mas como isto é possível? Convém ressaltar, que o ser por quem o nada vem às coisas não pode *receber* o nada, porque, neste caso, o nada não viria a êste ser. senão por um outro ser, que, por sua vez, suporia um outro ser, do qual teria recebido o nada: estaríamos envolvidos num processus ao infinito, que é absurdo. — Por outro lado, o ser, que é, positividade pura, não pode produzir e fazer subsistir fora

de si, um Nada de ser transcendente, porque um Nada transcendente é um nada de transcendência. Resta, portanto, que o ser «aniquile o Nada» (isto é, faça surgir o nada) no próprio ser que é.

Ainda não devemos entender êste nada como uma *coisa* interior ao ser, senão, de um lado, o nada seria concebido outra vez sôbre o modo do ser, o que é ininteligível, e, de outro, o nada *coexistiria* como o ser, mas não estaria *nêle*. Só há, portanto, uma única saída possível e esta consiste em dizer que o ser faz surgir o nada em seu ser ou, por outras palavras, *que êle deve ser seu próprio nada*. (*Ibid*, págs. 58-59). Com efeito, acrescenta Sartre, é o homem que se apresenta, aqui, «como um ser que faz surgir o nada no mundo enquanto se afeta a si mesmo de não-ser para êste fim»: — *êle é «o ser pelo qual o Nada vem ao mundo»*, enquanto capaz de escapar ao processus de geração do ser e conservando o mundo, sob suas vistas, como um conjunto, *o homem se põe fora do ser e se isola nada segregando*. (*Ibid*, pág. 61.)

2. **Crítica.** — A teoria de Sartre reclama as seguintes observações.

a) *O postulado do pleno*. As asserções de Sartre deixam entrever, claramente, os postulados de sua ontologia, que são, ao mesmo tempo, e solidàriamente de ordem metafísica e de ordem psicológica. O primeiro consiste em fazer *a priori* do ser, como tal, um «em si» pleno e maciço, total e absolutamente em ato. O segundo, que segue rigorosamente o primeiro, consiste em fazer, de uma maneira exclusiva, da só afirmação, uma apreensão do «em-si» ou do ser. O ser, *por si mesmo*, só pode ser objeto de afirmação: êle é e nada mais. Correlativamente, *a negação se torna, necessàriamente, uma apreensão concreta e prejudicial ao nada*. Mas tudo isto é arbitrário, porque, tôda a questão é saber se o ser é, como tal, necessàriamente «pleno» e se está absolutamente em ato. Pensamos, ao contrário, que a concepção de ser é compatível com a hipótese de uma potencionalidade interna: nada na noção de ser exclui, *a priori*, a possibilidade de uma certa inadequação do ser consigo mesmo, isto é, a possibilidade de um ser, que não seria em ato, tudo o que pode ser. Ora, se aceitamos, pelo menos hipotèticamente, êste ponto-de-vista, segue-se, imediatamente, que a negação, tanto quanto a afirmação, e pela mesma razão que esta, é uma *apreensão do ser*, porque afirmar que o ser não é isto ou aquilo, é ainda uma maneira de dizer o que o ser é, uma vez que é apreender, no ser, o ser *que falta* (negativa ou privativamente). O ser que falta, como tal, não é nada absoluto, porque o nada não é uma falta: só o ser pode faltar e não o nada. Assim, quer se trate de afirmação ou de negação, *todo juízo diz respeito ao ser, para afirmá-lo como real e não real*.

b) *A positividade do não-ser*. A argumentação de Sartre sôbre a «transfenomenalidade» do nada é, simultâneamente, certa e errada; de idéias metafìsicamente exatas, extrai conseqüências falsas. Sartre tem razão, quando observa que, para que a negação seja possível, é preciso que o não-ser tenha uma certa objetividade ou positividade. Mas êste não-ser objetivo, que habita o ser finito, é a *potência* ou indeterminação objetiva do ser, que resulta de sua finitude. O ser é o que é, mas também, tudo o que *pode* ser. Mas, ao mesmo tempo, o que êle *pode* ser, *não o é* (em ato): a potência e, portanto, simultâneamente, posição e negação (posição por sua entidade, negação pela privação ou limitação que a acompanha), — quer dizer, que ela é «*ser*-ausente» e «*ausência* de ser», «ser do não-

-ser» e «não ser do ser». Apenas, contràriamente ao que pensa SARTRE, *êste nada de ser que é a potência, só se atualiza no juízo e por êle.* No ser, êle não tem nenhuma atualidade: o ser é (em ato) apenas o que é. Sòmente pelo juízo que eu faço do ser a potência que êle encerra (e que é o não-ser) adquire a atualidade ou a positividade que lhe dá o ser que ela não tem, e a torna concebível e pensável.

c) *A gênese do nada.* É fácil percebermos que a exclusão categórica da potência, como nada relativo ao seu do ser, e a afirmação correlata de que tudo está em ato, excluiu, para SARTRE, a única via, pela qual podemos inteligìvelmente, pesquisar a origem do nada. SARTRE demonstra que o nada «não se aniquila» (isto é, não se produz por si mesmo), o que é evidente, mas é *aniquilado* e supõe, portanto, um ser capaz de «aniquilar o nada», isto é, fazer do nada de realidade uma realidade negativa. Sòmente, carecendo da noção de potência, que explicaria e justificaria esta operação, SARTRE é obrigado a buscar a origem do nada, não mais no objeto (onde êle não está, porque, aí, não poderia estar senão sob forma de potência), mas *no sujeito,* em que êle adquire a passividade ou a realidade que, de modo algum, pode ter ao nível do objeto. O *«para-si» vai, portanto, se apresentar, como algo que aniquila.* Mas, tudo isto, nada mais é do que uma seqüência do postulado inicial que faz do «em-si» ou do ser um pleno absoluto, — e é, igualmente gratuito, sob esta nova forma.

Ainda restaria, *após* ter afastado o postulado sartriano, explicar a gênese do nada, tal como se apresenta na negação, na interrogação e na imaginação. Diríamos, aqui, que *o nada se explica, simultâneamente, pelo objeto e pelo sujeito: pelo objeto, no qual «está» a título de potência. — pelo sujeito, que só pode «atualizar» êste «não-ser» sob forma de ser de razão.* [14]

ART. II. *O ATO E A POTÊNCIA* [15]

188 Se a doutrina do ato e da potência é, incontestàvelmente, a obra do gênio de ARISTÓTELES, seria um êrro pensar que as especulações de seus predecessores não tenham contribuído para prepará-la, buscando, obstinadamente, uma solução para o problema da mudança. Se quisermos compreender bem, a quantos problemas responde a doutrina do ato e da potência, seria bom precisar, primeiro, seus antecedentes históricos.

§ 1. ORIGENS HISTÓRICAS DA DOUTRINA

A. Os fisiólogos

1. **Os Jônicos.** — O problema ao qual quer responder, històricamente, a doutrina do ato e da potência é o da *mudança.* Foi êste

[14] Os elementos dêste parágrafo sôbre o conceito de nada são tirados de nosso trabalho: *Les doctrines existencialistes, de Kierkegaard à J.-P. Sartre,* Paris, éd. de Fontenelle, 1948, *passim.*

[15] SANTO TOMÁS, *In Metaph.,* I, lect. 4-17; lect. 14; IX. — *De Potentia,* q. 1, art. 1-3.

problema que aguçou a curiosidade dos primeiros pensadores da Grécia. cujas diferentes opiniões, nos relata ARISTÓTELES, no livro primeiro de sua *Métaphysique.*

Os Jônicos, buscando compreender, como um corpo se torna outro corpo (porque suas preocupações são, antes de tudo, cosmológicas), imaginam que os diversos corpos são feitos de uma substância única, que permanece, idênticamente, a mesma, sob as mudanças que afetam as coisas corporais. Para TALES DE MILETO, esta substância única, é a água; para ANAXÍMENES, é o ar; para HERÁCLITO, o fogo; para ANAXIMANDRO, o indeterminado ou ἄπειρον, no qual se reúnem todos os contrários.[16] Estas diferentes doutrinas poderiam se definir, como um *monismo materialista.*[17]

189 2. **Heráclito.** — HERÁCLITO, que depende dos Jônicos, está de tal modo impressionado com a mutação universal que êle *faz do «devenir» a essência mesma das coisas.* (Cf. BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque,* pág. 152, fragments 32, 39, 41-42, 57.) — Que a mudança seja a essência das coisas, isto implica que, sob a mudança nada há de permanente, e, por conseguinte, o que é, ao mesmo tempo não é, uma vez que, jamais nada é idêntico a si mesmo. É, *de agora em diante,* impossível nada afirmar nem negar das coisas: tudo é verdade e tudo é falso, ao mesmo tempo. (Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.,* 1010 a 13.)

3. **Demócrito.** — DEMÓCRITO tenta discernir no fluxo dos fenômenos algum elemento fixo: êste elemento ou princípio de permanência, no seio do *devenir,* é, segundo DEMÓCRITO, a *pura quantidade geométrica, concebida, como desprovida de tôda qualidade e simplesmente extensiva.* Também para êle, tudo se explica pelo *pleno* (que é o ser corporal, diz êle) e o *vazio* (que é um nada de corpo). O pleno está dividido em fragmentos indivisíveis (átomos), separados pelo vazio e eternamente móveis.

4. **Anaxágoras.** — Com ANAXÁGORAS, a solução do problema da mudança dá um passo importante e ARISTÓTELES escreve, a seu respeito, que apareceu «como um homem, em jejum, no meio de bêba-

---

[16] ARISTÓTELES preocupado em anotar, em seus predecessores, tudo o que podia fazer pressentir suas doutrinas, observa que a teoria de ANAXIMANDRO sôbre o l'ἄπειρον era um esbôço de uma própria teoria da matéria primeira. Parece, com efeito, que ANAXIMANDRO tenha feito o seguinte raciocínio: "se o corpo primordial é uno e simples, é infinito, e desde então, é impossível conceber que existam elementos heterogêneos, em oposição mútua. O elemento primordial deve, portanto, ser alguma coisa de anterior aos elementos, em luta, na natureza e é dêle que êstes tiram sua origem e nêle acabam por se resolver. Por si mesmo, o princípio primordial deve, então, ser um indeterminado. (ARISTÓTELES, *Phys.* 204 b 22.)

[17] Ao mesmo tempo, que os Jônicos, os PITAGORISTAS buscam o princípio das coisas. Mas em lugar de colocar no princípio das coisas uma matéria primeira comum *sensível*, colocam uma *matéria não sensível*, o número sob suas duas formas de *par* (limitado), e *impar* (ilimitado). Há, nesta teoria, comparada a dos Jônicos, uma maneira de progresso, porque ela não é mais, essencialmente monística, mas dualista e nela podemos descobrir um pressentimento da teoria da matéria e da forma, da potência e do ato, o impar, sendo o infinito (ou potência) e o par o finito ou acabado (ato).

dos». (*Métaphys.*, I, ch. III, 984 b 18.) Com efeito, ANAXÁGORAS havia feito duas importantes observações. Primeiro, observou que o princípio material, do qual provêm todos os corpos deve, de um modo, conter, em si, tôda a diversidade que dêle provém: se tudo não estivesse em tudo, nada poderia vir a ser de nada. É por isto que ANAXÁGORAS julga que *o princípio universal é uma mistura infinita de tôdas as naturezas e de tôdas as qualidades* e que a diversidade dos corpos resulta, apenas, das diversas proporções relativas a estas naturezas e qualidades. (Cf. BURNET, loc. cit., pág. 298, fr. 4, 5, 6, 8.) — ARISTÓTELES observa que esta opinião de ANAXÁGORAS está errada, porquanto supõe ainda, que os elementos preexistem em ato, no princípio universal. Esta se aproxima, entretanto, da concepção de um elemento primordial «potência de tôdas as coisas». (ARISTÓTELES, *Phys.*, I, ch. IV, 187 b e 188 a.)

Por outro lado, ANAXÁGORAS afirma que para explicar as coisas e suas transformações, seu princípio material, isto é, de que são feitas, é preciso também conhecer o *agente* que as produz (causa eficiente) e o fim de sua atividade (causa final) É preciso, portanto, admitir a existência do Νοῦς, ordenador das coisas. (Cf. BURNET, loc. cit., pág. 298, fr. 11-13.)

5. Os Eleatas. — Os Eleatas e especialmente PARMÊNIDES DE ELÉA e XENÓFANES, refletindo sôbre as especulações dos primeiros fisiólogos, viram claramente que nenhum princípio primeiro pode se dividir por si mesmo e, por conseguinte, não pode ser sòzinho uma explicação do diverso e do múltiplo. Com efeito, um elemento simples, tal como o supunham os fisiólogos, não pode ser limitado e dividido senão por outro elemento: se admitirmos com TALES que o elemento primordial, único e simples, é a água, teremos que concluir que o universo é uma imensidade líquida (era isto, aliás, o que ANAXIMANDRO objetava à teoria de TALES).

Os Eleatas partem destas mesmas especulações, mas, em lugar de escolher a água, como primeiro princípio, o ar ou o fogo ou o indeterminado, escolhem o ser. É uma grande idéia metafísica, porque o que a inteligência conhece, primeiro, das coisas, é o ser que elas são. Mas PARMÊNIDES está tão embuído desta idéia de ser, que nega tôda espécie de não-ser. «O ser é, e o não ser não é». *O ser deve, portanto, ser indivisível e nada existe fora dêle, porque, fora dêle só há o não ser.* Além disto, o ser, sendo primeiro princípio, se basta a si mesmo e, certamente, não teve comêço, porque não pode ter saído do nada. (Cf. BURNET, loc. cit., pág. 200, fr. 4-8.)

Como, neste caso, explicar a mudança, a diversidade e a multiplicidade? «Ilusões, responde PARMÊNIDES, porque *o ser é móvel, imutável e contínuo*. O mundo da opinião (ou da mudança) é, portanto, pura aparência.

B. Platão

190 **1. O mundo das idéias.** — PLATÃO, como seu mestre, «o grande PARMÊNIDES», sabe que o objeto da inteligência é o ser. Mas, guarda-se de tudo absorver na unidade do Ser imutável e absoluto. Admite graus no ser. *O ser vredadeiro, são as idéias, modelos imateriais, universais, imutáveis e eternos, únicos objetos da inteligência.* Quanto ao mundo sensível, domínio do múltiplo, do diverso e do mutável, é para PLATÃO, como para HERÁCLITO, puro *devenir*. As coisas sensíveis existem, mas são apenas reflexos graduados do Ser autêntico, quer dizer, das idéias.

2. **A matéria primeira.** — O problema da mudança permanecia, entretanto, sem solução satisfatória. Quer façamos da mudança, com PARMÊNIDES, uma ilusão enganadora, quer vejamos nela, com HERÁCLITO, a substância mesma das coisas era, cada vez, negar uma parte da realidade, ora o movimento, ora a permanência. Isto muito bem o compreendeu PLATÃO, que propôs, para explicar o *devenir*, *a noção de uma matéria primeira*, princípio das coisas sensíveis pelas combinações de seus dois contrários, o Grande e o Pequeno. Mas, escreve ARISTÓTELES (*Phys.*, I, ch IX, 192 a), esta doutrina não basta para explicar a mudança, porque esta exige, pelo menos, dois princípios, senão material, pelo menos, formalmente, distintos. Com efeito, uma coisa una, se nada intervém, não poderá mudar: permanece o que é. Ora, a dijade platônica do Grande e do Pequeno, na realidade, é sòmente, uma única e mesma natureza, a saber, a matéria primeira. Ainda mais, é pura privação, isto é, puro «não ser». Ora, o nada não poderia explicar nem o ser nem o *devenir*.

C. Aristóteles

191 Tais são as críticas que ARISTÓTELES faz a seus antecessores, mostrando que, para resolver o problema da mudança, teria sido necessário recorrer a uma noção que lhes faltava: *a noção de potência*.

1. **Solução das antinomias.** — Só, diz êle, a distinção do ato e da potência permite resolver as antinomias de PARMÊNIDES. (*Physique*, I, c. 5.) Com efeito, do ser, em ato, o ser não provém, porque já é ser: assim, de uma estátua não se faz uma estátua. Mas o que está feito, estava primeiro, em potência e provém de um ser em potência: assim, a estátua é feita de madeira, na qual estava, primeiro, em potência; ela provém da madeira como de um sujeito suscetível de determinação e de mudança. *Ora, o sujeito suscetível de determinação e, enquanto tal, do qual está feita a estátua, não é nada, nem simples negação da forma a produzir-se nem a essência da madeira.* Êste sujeito não é o nada, porque do nada, nada se faz (isto PARMÊNIDES compreendeu claramente). — Não é, outrossim, simples negação ou privação da forma da estátua a fazer-se, porque de si, esta negação não é nada e com o nada, nada se faz. Aliás, esta negação se encontra, igualmente, no ar ou na água, com o que não se pode fazer uma estátua. — Enfim, o sujeito não é a essência da madeira, pelo qual a madeira já é em ato, o que é, — nem o aspecto atual da madeira a transformar, porque de um ser, já, em ato, nada se faz, — nem a figura esboçada da estátua a fazer-se, que, enquanto esboçada, não seria mais um simples sujeito determinável, mas um movimento para a estátua.

O sujeito suscetível de determinação com o qual a estátua está feita é, na madeira, uma certa capacidade real de receber a forma da estátua, capacidade que não existe, nem no ar nem na água e que ARISTÓTELES chama uma *potência real* para a estátua ou a estátua em potência. É assim que ARISTÓTELES explica a mudança: *alguma coisa é produto, não de um ser em ato, mas de um ser em potência.* Assim também, quando o que estava em potência passou a ato, permanece ainda sob o ato uma potência real, porque a madeira, que é a estátua em ato, pode perder sua forma de estátua e receber outra.

2. **Sentido e alcance da doutrina.** — A teoria do ato e da potência, nunca é demonstrada por ARISTÓTELES, no sentido próprio da palavra. Êste se limita a demonstrar, com exemplos concretos, muito

simples, no início, e depois por aplicações aos grandes problemas filosóficos, que ela está, maravilhosamente, apta a explicar a experiência, e, que inversamente, negando-a, vamos direto ao absurdo. De fato, ela aparece, como uma *generalização operada a partir, principalmente da distinção, nos sêres corpóreos, da matéria e da forma*. Mas, generalizada e estendida a todo o domínio do ser, em *devenir*, ela suporta, vitoriosamente, uma prova que vale a melhor das demonstrações.

Tal é a doutrina que SANTO TOMÁS retoma de ARISTÓTELES, mas, fazendo ressaltar o quadro demasiado estreito, no qual êste encerra as noções de potência e de ato. SANTO TOMÁS, com efeito, introduz, como se verá *a distinção entre essência e existência (esse)*, que ARISTÓTELES não pôde conceber (por falta de uma noção da criação) e que êle se aplica a traduzir na linguagem do ato e da potência, mas, num sentido, que ultrapassa, imensamente, as perspectivas do aristotelismo tornando-se uma *doutrina da participação*, segundo a qual o universo é uma hierarquia complexa, dominada por uma Perfeição transcendente, primeira e simples, de onde procedem tôdas as perfeições finitas, que devem ser concebidas, como semelhanças ou participações da Perfeição primeira, que é Deus.

§ 2. ATO E POTÊNCIA EM GERAL

192 A Cosmologia já nos ofereceu a ocasião de elaborar as noções de ato e potência, a fim de explicar, inteligìvelmente, ao mesmo tempo, a mudança *(I, 313-314)* e o composto hilemórfico *(I, 380-388)*. Aqui, vamos tentar definir estas noções, em todo seu alcance metafísico e precisar seus aspectos essenciais.

A. Análise da mudança

Sôbre a questão da mudança, que se encontra na base da doutrina do ato e da potência, bastar-nos-á resumir os pontos que foram estabelecidos pelo estudo da Cosmologia, assim como pelas observações históricas que precedem.

1. **O fato da mutação.** — Partimos da evidência, implicada no princípio de contradição de que *o ser vem da mudança*. Com efeito, dizer que a mudança precede o ser significaria que o que muda, não é, quer dizer que o que é não é. Ora, afirmar que o ser vem antes da mudança equivale dizer que é o ser que suporta a mudança ou, noutros têrmos, que *tôda mudança implica a permanência de um sujeito que, sendo antes isto ou aquilo, passa a ser, em seguida, isto ou aquilo sem cessar de ser êle mesmo (I, 314)*.

193 2. **Inteligibilidade da mudança.** — Por que misteriosa operação o têrmo antigo (por exemplo, o ferro frio), pode vir a ser o têrmo nôvo (o ferro quente), sem cessar de ser êle

mesmo? Se vem a ser outra coisa diferente daquilo que é, esta mudança se produz, segundo aquilo que é? É, evidentemente impossível, porque *segundo o que é, o têrmo antigo não deve mudar:* êle é e isto basta; não podemos encontrar, naquilo que é, a razão da mudança. — Encontraremos esta razão, naquilo que não é; *será que, segundo o que não é, o têrmo antigo vem a ser o têrmo nôvo? Tampouco, porque explicar assim a mudança seria novamente explicar o ser pelo nada.* — É preciso ter muito cuidado aqui de pensar que a explicação adequada da mudança (por exemplo, para o ferro que de frio se torna quente) está no fogo, na forja. O fogo é causa eficiente da mudança, mas não a explica, como tal, a saber, que uma coisa venha a ser outra que não era, sem cessar de ser ela mesma.

Assim, a mudança não pode vir nem do ser, que já é, nem do "não-ser", que não é. PARMÊNIDES parece triunfar. Mas, é, apenas, na aparência. Com efeito, o têrmo antigo (o ferro frio) é bem tudo o que é e por isto, não explica a mudança (a passagem ao têrmo nôvo, ferro quente). Mas, não é tudo o que pode ser: *entre o ser que é e o "não ser" que não é, há um meio têrmo que é o poder ser ou a potência.* Assim, as coisas que vêm a ser não provém do simples "não ser", nem do ser, em ato, mas do ser em potência.

Não estamos aqui em oposição ao princípio do têrço excluído: «entre ser e não ser, não há meio têrmo». É preciso, com efeito, entender o princípio do têrço excluído, no mesmo sentido que o princípio de contradição, do qual é uma forma derivada. Ora, o princípio de contradição, enuncia que uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo, ser e não ser, ser tal e não ser tal, sob o mesmo aspecto. Aqui, êste princípio está respeitado, porque não dizemos que o mesmo ferro é, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto, frio e quente, que Pedro, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto, conhece e ignora a geometria, mas que o ferro é, ao mesmo tempo, frio e quente sob aspectos diferentes, a saber, frio em ato e quente em potência (isto é, apto a se tornar quente) que Pedro, ao mesmo tempo, conhece e ignora a geometria sob aspectos diferentes, a saber, que ignora em ato, mas que está em potência de conhecê-la (enquanto é um ser inteligente). — Assim, entre ser frio e ser quente, entre ser sábio e ignorante, há, realmente, um meio têrmo, constituído pela potência de se tornar quente, de se tornar sábio. Mas é bem evidente que o princípio de contradição torna impossível admitir que o ferro seja ao mesmo tempo, frio e quente, em ato, que Pedro, seja ao mesmo tempo ignorante e conhecedor em ato da geometria.

B. Noções do ato e da potência

194 Agora que a análise do fato da mudança nos colocou de posse das noções de potência e de ato, vamos esforçar-nos por precisar sua significação e por distinguí-las das noções vizinhas.

1. A potência

a) *Ser e poder ser.* A experiência só é inteligível se admitirmos que as coisas não são limitadas a seu ser atual e que guardam uma aptidão para a mudança que chamamos, de *potência. Mas será, êste poder, alguma coisa de real, será o ser ou simples ficção do espírito, sem fundamento na realidade?*

Tomemos um exemplo. Esta árvore pode vir a ser, segundo o fabulista, «Deus, mesa ou prato» e muitas outras coisas mais, mas não qualquer coisa: não pode vir o ser nem pássaro, nem pedra, nem ar. Há nela certas potências, enquanto outras, não. Estas potências que possui são alguma coisa de real: elas pertencem a sua própria natureza, que é tal e não qual. Da mesma maneira, os grãos que o vento dispersa têm, em si, a potência de dar tal ou qual essência determinada, mas não qualquer e esta potência é, sem dúvida nelas, algo de muito real. Assim, embora o poder que têm as coisas de virem a ser isto ou aquilo, não se nos manifesta, enquanto não passa ao ato, devemos dizer que *as coisas são, não sòmente o que são, mas, ainda e realmente, tudo o que podem ser.*

b) *Análise do poder-ser.* Entretanto, *poder ser* não é, evidentemente, *sêr,* no sentido primeiro desta palavra. A madeira pode vir a ser estátua, mas não é estátua. Poder ser não é tampouco, não ser absolutamente. *É alguma coisa, nem ser absolutamente, nem não ser absolutamente, intermediária entre o ser e o não ser,* que não podemos imaginar, mas que se impõe à análise filosófica do real em *devenir.* Tal é a potência ou potencialidade.

Tudo isto, entretanto, não é uma definição, porque *a potência só pode ser definida em relação ao ato.* A palavra potência não diz uma realidade absoluta já que não é ser no sentido primeiro da palavra, mas uma realidade tôda inteira relativa ao ato, uma pura capacidade de ato ou uma pura aptidão a sê-lo. — Por outro lado, para definir a potência, como o ato aliás, seria necessário que um e outro entrassem num gênero, o que não acontece, porque com o ato e a potência estamos nas primeiras determinações do ser. Ora, sabemos que o ser não é um gênero.

Esta potencialidade, senão a podemos definir, não a podemos também imaginar. Nada seria mais falso que, dela fazer um ato imperfeito, uma prefiguração apenas esboçada da coisa, um ato que teria que vencer uma resistência para se manifestar no exterior. *A potência, enquanto tal, nada é em ato, portanto, nada de determinado, mesmo em esbôço.*

As expressões científicas de «energia potencial» e de «energia atual» podem levar a confusões, das quais devemos nos pôr em guarda. «Se chamamos *energia* qualquer poder de trabalho que reside num corpo, a energia é atual e cinética, quando está em movimento, por exemplo, numa mola que se distende, potencial, quando está em

repouso e em reserva, por exemplo, numa mola esticada». (BRANLY, *Physique*, pág. XXVII.) Ora, qualquer que sejam as expressões que usemos, estas duas energias são atos, porque, na energia, dita potencial, há a pressão da mola contra o obstáculo que a comprime: é, se quisermos, um ato impedido, mas é ato. A potência estaria, aqui representada pela mola, ainda não esticada.

195 2. **O ato.** — Falamos da potência, antes do ato, porque é a noção de potência que resolve as dificuldades da mudança. Com efeito, *conhecemos o ato antes da potência*, pois que esta é, essencialmente, relativa ao ato.

a) *Determinação e perfeição.* Que é então o ato? É tudo o que é, no sentido primeiro da palavra *ser; é o determinado e o perfeito.*[18] — Mas isto não é uma definição, porque *o ato, do mesmo modo que a potência, não pode ser definido.* Com efeito, por um lado, não podemos defini-lo pela potência, porque, na ordem do ser, o ato é uma realidade absoluta: se comporta uma relação com a potência ou com um ato ulterior, é, por acidente, e não, enquanto ato, mas, enquanto tal ato.[19] — Por outro lado, o ato não se pode definir, nem pròpriamente nem impròpriamente, porque o conceito de atualidade é, como o ser, um dêstes conceitos primitivos e muito simples que não podem ser determinados por outros.

Em suma, *não podemos fazer conhecer o ato senão por indução, partindo de exemplos concretos.* Assim, falamos de ato de andar, a respeito daquele que anda, de estátua, em ato a respeito do objeto de arte esculpido na madeira ou no mármore, em que estava em potência. Queremos dizer, cada vez, que o ser de que falamos, não sòmente pode possuir tal quantidade ou tal forma, mas ainda a possuir real e atualmente, não sòmente pode existir, mas ainda existe realmente. (Cf. ARISTÓTELES, *Métaphys.*, VIII, c. 6.)

b) *Potência e ato como coprincípio do ser finito.* O ato e a potência não são sêres separados, mas, sòmente *princípios de ser,* que concorrem por sua união para formar o composto. Além disto, não são princípios, a título de causas eficientes, nem a nenhum outro título de causa extrínseca, mas por composição, isto é, são *princípios intrínsecos.*

[18] *Actus* traduz as duas palavras gregas ἐνέργεια e ἐντελέχεια, que foram criadas por ARISTÓTELES. Na realidade, êstes dois têrmos não são absolutamente sinônimos. " 'Ενέργεια", diz ARISTÓTELES (*Metaph*, VIII, c. 3. 1047 a 32.) designa primeiro e principalmente os movimentos, porque o movimento sobretudo parece ato (de ἐνεργεῖν, ser ativo) " 'Εντελέχεια (ἐν τέλος ἔχω) designa o estado de um ser que tem seu fim em si. Também o primeiro têrmo designa o *ato-ação*, e o segundo o *ato-ser*. 'Ενέργεια se traduzirá, pois, por *ato operativo* (*actus operativus*) et ἐντέλεχεια por *ato entitativo* (*actus entitativus*).

[19] Embora, *quanto a nosso modo de conceber*, o ato conota sempre a potência, porque concebemos o ato como *aquilo por que* a potência existe.

C. Divisão da potência

196 1. **Potência** passiva e **potência ativa.** — Dizemos que a água está em potência de *ser esquentada.* Dizemos, também que o fogo está em potência de *esquentar.* A linguagem nos adverte, por aí, que devemos distinguir duas espécies de potências: a potência ativa, que é o princípio da ação exercida num outro e a potência passiva que é a aptidão de sofrer por ação de outro. (Um mesmo ser pode agir sôbre si e sofrer por si, isto é, ser ativo e passivo, ao mesmo tempo, mas sob aspectos diferentes.)

Potência ativa e potência passiva estão, sempre e necessàriamente, **uma diante da outra. Não** pode **haver** potência **ativa, onde não** há **potência passiva**: enquanto houver, **entre** as duas, **algum obstáculo, que impeça** a atuação **da potência passiva, não** há, **rigorosamente** falando, **ser** potencial, **mas há ser puro e simples. Para** que **haja** potência passiva **é**, necessário, **então**, que **haja uma** potência **ativa, imediatamente correlativa.** (Cf. ARISTÓTELES, *Méthaphys.*, VIII, c. 7, 1049 a 5-12.)

2. **Potência subjetiva e potência possível.** — Se não tomamos mais a potência em sua relação com ato, mas, se a concebemos, materialmente, como ser, ela poderá se dividir como o próprio ser, em atual e possível. A *potência atual* (também chamada *real* ou *subjetiva)* é a que existe em ato (a saber, em ato de potência) nas coisas, e é realmente o *sujeito* do ato: e, por isto, a chamamos subjetiva. — *A potência possível* (ou *lógica)* é o modo ideal, segundo o qual uma coisa pode ser: confunde-se com a essência possível. Assim, o homem está em potência possível, enquanto o círculo quadrado não o está.

D. Divisão do ato

197 1. **Ato primeiro e ato segundo.** — Vimos que ser em ato é, antes de mais nada, ser, no pleno sentido da palavra. É dizer que, filosòficamente falando, a palavra *ato* não significa, primeiro, a ação, isto é, o fato de agir ou de fazer. *O agir e o fazer são, sem dúvida, atos, mas atos segundos,* isto é, operações que dependem, por assim dizer, do *ato primeiro,* o qual consiste, essencialmente, ora em *ser pura e simplesmente, (actus existentiae),* — ora em *ser isto ou aquilo,* isto é, tal ou tal essência *(actus essentiae).* Dêste modo, *podemos estar em ato sem agir:* o geômetra, mesmo quando não exerce sua ciência da geometria, continua geômetra (em ato primeiro).

2. **Ato puro e ato mesclado de potência.** — O exemplo precedente nos põe no caminho de uma outra divisão do ato.

O sábio, com efeito, nem sempre, utiliza de sua ciência: para usá-la, deve fazer novos atos. A ciência, que possui não é, portanto, um ato puro, pois que ela é potência em relação aos atos ulteriores, que a manifestarão (ou a atualizarão). Esta ciência está, pois, misturada de potência. — Pelo contrário, *podemos conceber um ato, absolutamente puro e livre de tôda potencialidade:* uma ciência, por exemplo, que estivesse sempre e em tôdas suas aplicações presente ao espírito. Mas, será possível conceber, igualmente um ser que esteja, em ato perfeito de todo o ser possível, sem nenhuma limitação de potência, seja em que ordem fôr? Nada impede que formemos êste conceito: pelo contrário, o ato, sendo de si, ser e perfeição, nos leva naturalmente, a formar a noção de um ser em ato de todo o ser e de tôda a perfeição, isto é, Ato puro.

Vemos, assim, que é necessário evitar, cuidadosamente, confundir a divisão do ser, em *ser em potência e ser em ato*, com a divisão do ser, como *ato* ou princípio de perfeição, como *potência* ou princípio de imperfeição e como vamos ver, de limitação do ato. Com efeito, *potência e ato são coprincípios de todos os sêres atuais finitos* e se encontram em todos os níveis de ser (matéria-forma e, especialmente, essência-ser): *convocam-se*, mùtuamente, no mesmo ser ao mesmo tempo. — Ao contrário, o *ser em potência e o ser em ato se excluem mùtuamente:* nenhum ser pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, estar em potência e em ato. Diremos, então, que *todo ser* é, quer misturado de potência e de ato, quer ato puro, — e que todo *ser finito* é necessàriamente composto de potência e de ato.

§ 3. Relações entre o ato e a potência

Das noções de ato e de potência resultam um certo número de princípios ou axiomas que dizem respeito às relações de ambos, no tríplice ponto-de-vista, de seu valor relativo, da casualidade e da composição.

A. Ponto-de-vista do valor

198 1. **O ato de si diz perfeição.** — "Cada coisa é perfeita na medida em que está em ato, imperfeita na medida, em que está em potência". (Santo Tomás, *Contra Gent.*, I, c. 28.) É mais ou menos o mesmo axioma que se enuncia assim: "em cada gênero, o ato é mais nobre do que a potência, quanto ao próprio gênero". (I *Sent.*, d. 44, q. 1, art. 2, ad 2.) Dizemos: "quanto ao gênero mesmo", porque *a potência, num gênero mais perfeito, está sôbre o ato de um gênero inferior:* é melhor ser inteligente, em potência (a criança) do que ser sensível em ato (animal).

2. **O ato só é limitado pela potência.** — "O ato como perfeição, só é limitado pela potência" que é uma capacidade de perfeição. Também "na ordem, em que o ato é puro, êle só pode ser ilimitado e único. Se, pelo contrário, é finito e múltiplo, é porque entra em composição real com a potência."

a) *O ato absolutamente puro é absolutamente perfeito.* Um ato puro, numa ordem dada, é absolutamente perfeito nesta ordem e além disto, único. Com efeito, supõe êle por hipótese tudo o que pertence a sua razão formal, por conseguinte, tôdas as determinações particulares. *Sendo perfeição, o ato, como tal, implica tôda a perfeição (todo o ser) ou tudo o que constitui, formalmente, tal perfeição dada.* Por conseguinte, *um ato puro só pode ser único,* porque, exprimindo por definição tôda a razão formal de uma perfeição, dois ou mais atos puros subsistentes seriam, necessária e absolutamente idênticos e não poderiam ser distinguidos.

b) *De que modo o ato é limitado?* Isto não pode vir dêle mesmo, mas de alguma coisa que lhe seja extrínseca, isto é, da potência, na qual é recebido (como, por exemplo, a existência recebida numa essência está limitada e contraída por esta essência), — ou pelo fato, de que o ato é, ao mesmo tempo, potência, isto é, limite, em relação a um ato superior: assim, a forma é o ato da matéria, mas por sua união com ela, êste ato está, com ela, em potência da existência. (Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, II, 43; II, 52; — *De Ente et Essentia,* c. 5-6.)

199 3. **O ato é superior à potência.** — Do ponto-de-vista da substância, o ato é superior à potência, quer seja o *ato-forma* (o homem feito, é superior à criança), — ou o *ato-fim* (o que vem a ser tende a um fim, que é o ato.) — Segue-se daí que "o perfeito é, por natureza, superior ao imperfeito" e que "o todo é necessàriamente superior às partes, porque estas, como tais, não recebem o todo e nem o sobrevivem".

4. **O ato é princípio de unidade e de ser.** — Com efeito, *quanto mais um ser está em ato, tanto mais está determinado, portanto, uno e ser,* já que o ser e o uno são conversíveis. — A potência, pelo contrário, por sua indeterminação, é suscetível de atuações diversas e, por isto, raiz do múltiplo.

5. **O ser é inteligível à medida em que está em ato.** — As coisas são cognoscíveis, apenas à medida em que estão em ato. Com efeito, a verdade e o ser são conversíveis. Ora, só o ser em ato é ser absolutamente; o ser em potência é ser

apenas relativamente. Por conseguinte, *o conhecimento tem por objeto primeira e principalmente o ser em ato, e só secundàriamente o ser em potência,* o qual, aliás, não é cognoscível em si mesmo, mas por aquilo com relação ao qual está em potência. — Êste axioma, significa ainda que o princípio, pelo qual a coisa é conhecida é o ato (ou forma) da coisa, isto é, aquilo por que a coisa está situada numa determinada espécie de ser. *O ato é assim o princípio da inteligibilidade.*

B. Ponto-de-vista da causalidade

200 1. **A operação segue o ser.** — **Tôda coisa age de acôrdo** com o que é em ato *(operatio sequitur esse).* Com efeito, *agir é produzir um ato, que é a obra do sujeito que age.* Os atos de ciência do sábio são medidos pela ciência que êste possui (ato primeiro).

2. **A passagem da potência ao ato requer um ser em ato.** — Com efeito, não é possível conceber que o que está em potência, isto é, carece de uma perfeição, se dê a si mesmo esta perfeição, enquanto está em potência.

3. **O ato é anterior ou posterior segundo o ponto-de-vista.** — "Do ponto-de-vista do tempo, o ato é anterior à potência numa série ordenada, posterior num indivíduo."

Cf. Aristóteles, *Métaphys.*, VIII, c. 8, 1049 b-1050 a 3: «É necessário, antes do efeito, um agente da mesma espécie, mas, numèricamente diferente. Digo isto porque, antes dêste homem que *está em ato,* antes dêste trigo, antes dêste vidente, existiu anteriormente uma matéria, um germe, uma faculdade de ver, que *em potência,* eram já um homem, trigo, um órgão da visão, mas que não o eram, ainda, em ato. Por outro lado, antes destas próprias coisas, havia outros sêres em ato dos quais aquêles provieram. Porque sempre o ser em potência se torna ser em ato, em virtude de um ser em ato: o homem provém do homem, o músico do músico. Todo movimento vem de um motor e o motor já está em ato.» Portanto, «ainda que o mesmo sujeito esteja em potência, antes de estar em ato, foi preciso, entretanto, que algum ser estivesse em ato antes do ser em potência, para atualizar êste».

Segue-se daí que "o primeiro não é o germe, mas o ser perfeito" e também que "do ponto-de-vista causal", a regressão ao infinito é impossível".

C. Ponto-de-vista da composição

201 1. **A potência não existe fora do ato.** — A potência não pode existir em estado puro. De fato, *a potência não é o ser*

no sentido primeiro da palavra: é o ser de um ser. Não pode, portanto, jamais existir senão num ser que esteja em ato.

2. **O ato e a potência são realmente distintos.** — Êste axioma diz respeito ao ato e à potência que lhe corresponde e resulta do fato de que *a potência é o determinável, ao passo que o ato é o determinado* e, por isto, só podem ser distintos.

Poderíamos objetar que o gênero (potência ou determinável) e a diferença específica (ato ou determinante) não são realmente distintos. Mas o gênero não é uma potência *real,* como o é, por exemplo, a inteligência em relação ao ato de compreender: é apenas uma potência *lógica;* assim como a diferença é apenas um ato *lógico.*

3. **Ato e potência são do mesmo gênero.** — De fato, em cada gênero se encontram ato é potência, de tal maneira que o que estava em potência e passou a ato continua no mesmo gênero. — Além disso, agindo cada coisa segundo está em potência, *um paciente determinado corresponde a um agente, que lhe é próprio e inversamente* (o doce não é afetado pelo branco senão por acidente, mas sòmente pelo amargo.) — Uma potência acidental está ordenada para um ato acidental, uma potência substancial para um ato substancial.

É preciso entender tudo isto da potência, que está ordenada *essencialmente* para tal ato, porque nada impede que um ser de um gênero dado esteja em potência de um outro gênero (assim a quantidade está em potência da qualidade). Mas nenhuma categoria de ser está *essencialmente* em potência de uma outra categoria.

202 4. **De dois atos completos não pode resultar um ser uno por si.** — Chamamos ato completo uma substância completa e acabada em sua ordem. Duas substâncias dêste gênero não podem formar um ser uno por si, porque o ato, como já vimos, é pròpriamente o ser: *dois ato, permanecendo tais, não podem, portanto, compor um só ser, uno por si.* — Dizemos: "permanecendo tais", isto é, completos e perfeitos, para levar em conta o caso em que, da transmutação de dois sêres completos, resulta um ser uno por si (o misto, *I, 403).*

5. **O ser em ato e o ser em potência são uma só e mesma coisa.** — Não são êles uma só e mesma coisa por sua razão formal, já que suas noções são diferentes e opostas, mas, *realmente,* porque *não diferem entre si como uma coisa e outra coisa,* o ser que está agora em ato, sendo essa mesma coisa que era em potência. — Entretanto, o ser em ato e o ser em potência não são uma só e mesma coisa, por identidade *positiva,* como se o ser em questão, enquanto está em potência, fôsse a mesma coisa que o ser em questão, enquanto está em ato.

Mas são uma só e mesma coisa *negativamente*, enquanto não são duas coisas de espécie diferente.

Isto não se opõe ao axioma de que "o ato e a potência são contrários". Porque considerados segundo sua *razão formal*, são com efeito, rigorosamente contrários.

Estas observações permitirão compreender o que entendemos, em filosofia, pelos têrmos «material» e «formal». Já sabemos pela Cosmologia *(I, 389-391)* que estas noções derivam das da matéria e da forma e designam, no composto corpóreo, o *princípio potencial* (matéria) e o *princípio atualizante e especificador* (forma). Por extensão e por analogia, distinguimos, num ser, o *aspecto material*, que é o sujeito que recebe as determinações, e o *aspecto formal*, que é tudo o que confere a determinação, ou então, esta mesma determinação como tal. — O sujeito, assim compreendido, isto é, precisamente como determinável, pode ser tanto espiritual como corporal, abstrato como concreto: os têrmos *material ou materialmente tomados*, significam, neste caso, apenas *o sujeito determinável* ou *tomado como determinável;* assim também, *formal ou formalmente tomados*, significam qualquer terminação ou qualquer ponto-de-vista determinado.

Vemos assim que uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, segundo a tomamos material ou formalmente. Por exemplo, que «a ciência exclui a opinião», isto é, verdade apenas formalmente, quer dizer, isto só vale para a ciência considerada em sua essência ou em seu tipo absoluto; *materialmente* tomada (quer dizer, relativamente à ciência, tal como existe de fato), esta proposição seria falsa, porque é certo que a ciência inclui, de fato, uma grande parte de opinião. — Inversamente, é *materialmente* verdade que «a ciência alimenta o orgulho» *(scientia inflat);* mas esta asserção *formalmente*, tomada (quer dizer, enunciada da ciência, como tal, em sua noção essencial) seria falsa. — Daí a importância que há em «falar formalmente», e, por conseguinte, em distinguir com precisão os pontos-de-vista, porque é o único meio de evitar os equívocos.

§ 4. O PONTO-DE-VISTA DE J.-P. SARTRE

202-bis 1. **O ser como ato puro.** — Observamos acima *(142)* como a doutrina sartriana sôbre o ser supõe a exclusão absoluta da noção de potência. O ser, para SARTRE, se reduz à série de suas aparições, e nêle não devemos distinguir a dualidade do ser e do fenômeno, do ato e da potência. *O ser é absolutamente tudo o que pode ser.* «Tudo está em ato», já que o fenômeno é tôda a essência: fora do ato nada existe, nem potência, nem virtualidade. A essência é apenas o elo das aparições sucessivas do que existe, isto é, é ela própria uma aparição. O ser é necessàriamente *ato puro. (L'Être et le Néant*, pág. 12).

2. **Discussão.** — SARTRE ressaltou que aquilo de que trata no princípio de sua Ontologia, é o problema do ato e da potência. Para êle, não existe potência; tudo está em ato e o ser é necessária, absoluta e constantemente tudo o que é. Entretanto como não ver que esta idéia está contradita pela experiência da mudança, que impõe admitir que o ser não é nunca a totalidade de seu ser. Na realidade, *a negação sartriana da potência se baseia implicitamente*

numa concepção que faz da potência uma coisa ou um ato diminuído, envolvido ou escondido no ser. Ora, a potência não é nada disto. Ela é pelo contrário, como tal, uma espécie de nada de ser, não absoluta, mas relativamente ao ato, isto é, é um nada de ser *atual.* Mas tem por isso mesmo, uma certa positividade, que é justamente de existir, como possibilidade real no próprio ser, que é, não sòmente tudo o que é atualmente, mas também tudo o que pode ser (ou vir a ser).

É esta potencialidade do ser que torna possível e inteligível a mudança. Como acabamos de ver, ARISTÓTELES insistiu longamente sôbre isto. Mostra que, *sem êste nada interior, o ser seria imóvel, denso e pleno* e, como disse SARTRE, «empastado em si mesmo»: a potência lhe põe elasticidade e permeabilidade; êle pode, ao mesmo tempo, vir a ser e receber. É justamente por causa desta negação da potência que SARTRE consegue, com uma lógica indiscutível, fazer do «em-si», isto é, do próprio ser, um pleno absoluto no qual nenhum movimento é concebível e do qual nada podemos dizer, senão que êle existe. Imóvel, denso e maciço, opaco e tenebroso, o ser, assim concebido, não é finalmente senão o nome da matéria. Como em PARMÊNIDES e em virtude do mesmo postulado, a Ontologia sartriana degenera em pleno materialismo.

ART. III. *A ESSÊNCIA E A EXISTÊNCIA* [20]

§ 1. O PROBLEMA DA DISTINÇÃO

203 1. **As noções de essência e existência.** — A análise do ser *(id quod habet esse)* já nos colocou em posse das noções de essência e de existência. Vimos que êstes dois aspectos deviam necessàriamente ser distinguidos no ser, a *essência* que diz *o que é uma realidade* (atual ou possível), isto é, o que a define no seio do ser e dèle faz tal ser, — *a existência* que diz, *para uma essência, o fato de estar posta fora de suas causas.* O conceito de essência responde, pois, à pergunta: que é isto ou aquilo? *(quid sit)?* — *o conceito* de existência responde à pergunta: isto ou aquilo é *(ansit)?* A "coisa existente", isto é, a essência individual e completa, é o todo indissociável, formado dêstes dois princípios.

2. **Natureza da distinção.** — É esta distinção dos aspectos essencial e existencial no seio das realidades concretas, que leva a propor *o problema de saber se, num ser determinado, a essência é realmente distinta da existência, que a faz existir.* Para compreender o sentido dêste problema célebre, é importante precisar cuidadosamente o sentido em que deve ser tomada a distinção em questão.

---

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia,* c. 5 — *De Veritate,* q. 10, art. 12. — *De Potentia,* a. IX, art. 7. — *Contra Gentiles,* I, c. 22; II, c. 52-53. — 1.ª, q. 3, art. 4; q. 54, art. 3; q. 79, art. 1.

a) *Questão se refere ao ser atual.* É evidente que não se trata aqui de saber se *a essência ideal ou possível* difere realmente do ser *atual*. Esta distinção é evidente, ao menos, no ser finito, uma vez que nesta ordem, nenhuma essência existe necessàriamente, em virtude de uma exigência intrínseca e absoluta. — Todo o problema que apresenta a distinção de essência e existência é ùnicamente saber se, *no ser real atual*, há ou não uma distinção real entre a essência atual e sua existência.

b) *Precisão sôbre a expressão "distinção real".* A expressão "distinção real" deve ser tomada no seu sentido técnico estrito *(I, 48)*, do contrário, o problema não se apresentaria, porque todos os filósofos estão de acôrdo que é preciso ao menos fazer uma distinção de razão entre a essência e a existência em um ser determinado. Trata-se, portanto, precisamente, de dizer *se, num ser individual que existe, a essência e a existência têm cada uma sua realidade própria e distinta,* de tal sorte que êste indivíduo esteja formado destas duas realidades, consideradas como distintas, *independentemente do espírito.*

Para mais precisar, acrescentamos que não se trata, evidentemente aqui, senão da *distinção real menor,* isto é, a que existe, *entre realidades não separáveis.* É preciso, então, excluir imediatamente, a hipótese que consistiria em supor que a existência e a essência possam ser realizadas, separadamente, uma da outra e em estado puro, de modo que a essência e a existência seriam concebidas, como elementos ou partes cuja combinação formaria o ser real. Esta hipótese é absurda porque a *existência é sempre dada, como atualidade de uma essência determinada tanto que essência e existência, se são realmente distinguíveis, são necessàriamente inseparáveis em um ser dado.* Por outras palavras não se trata aqui, de composição física mas de composição metafísica *(I, 57)*.

§ 2. A DISTINÇÃO REAL

204 Fazendo abstração, no momento, das controvérsias que suscitou o problema da distinção real, podemos reduzir a dois argumentos a prova de que *em todo ser atual composto, teremos que admitir uma distinção real entre a essência e a existência.*

A. A distinção adequada dos conceitos

1. **Princípio do argumento.** — Para provar a distinção real, não seria suficiente mostrar que os conceitos de essência

e de existência são distintos porque sabemos que a razão elabora distinções que não supõem a distinção real dos objetos de pensamento (distinção de razão: *186*): assim distinguimos num ser o gênero e a espécie (homem = animal-racional), sem que gênero e espécie, neste ser dado (Pedro), se distingam *realmente* entre se: a distinção é apenas conceitual, uma vez que animal e racional são uma só e mesma coisa, considerada sob dois aspectos distintos.

Para poder afirmar a distinção real a partir da distinção conceitual, *é preciso que os conceitos que estão entre si como determinável e determinante*, tenham objetivamente tôda a determinação que corresponde a cada um em sua ordem *e que permaneçam entretanto adequadamente distintos*. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Ente Essentia*, c. VI.) Esta condição que é necessária, é também suficiente, porque resulta imediatamente do valor objetivo da inteligência e de sua ordenação essencial ao ser. Se, com efeito, à distinção *adequada e irredutível* de conceitos cujos objetos se opõem como determinante e determinado, não correspondesse uma distinção real entre êsses objetos, a inteligência ficaria falseada no seu exercício fundamental.

2. **A distinção adequada.** — **Esta distinção adequada** e irredutível resulta de nossa análise das noções de essência e existência. Cada uma é, com efeito, *objetivamente* perfeita em sua ordem, e deve por conseguinte corresponder a uma realidade que se distingue irredutìvelmente da outra. *A essência perfeita se distingue adequadamente da existência: uma não é a outra, nem implica necessàriamente a outra, uma é inteiramente exterior a outra.* Devemos, portanto, concluir que, no ser composto, a essência e a existência só podem ser realmente distintas.

Totalmente diverso é a distinção entre gênero e espécie num ser dado porque o gênero não é uma realidade perfeita em sua ordem, uma vez que encerra apenas determinabilidade: é uma essência (lógica) incompleta e inacabada.

B. A existência recebida

Êste argumento que é o mais fundamental (já que explica a distinção adequada dos conceitos), compreende duas etapas, que consistem em estabelecer primeiramente, que o ser de uma essência finita é êle própria finito; em segunda, que a existência finita não pode ser recebida senão numa essência que o limite.

1. **O ser (esse) de uma essência finita é finito.** — De fato, há necessàriamente correlação entre a essência e a existência. *A uma essência finita só pode corresponder uma existência finita*, porque seria contraditório que o finito ou o limitado existisse infinitamente, isto é, sem limitação. Inversamente, *um ser infinito supõe uma essência infinita* (infinitamente perfeita), o que equivale dizer que essência e existência se identificam necessàriamente: entre elas apenas pode haver uma distinção lógica.

Não afirmamos, absolutamente com isto, a existência real de um Ser finito, como fazem os ontólogos, que deduzem imediatamente a existência *real* do Ato puro a partir do conceito de essência infinita. Mas é verdade que, *se existe* um Ser infinito, isto é, um Ser que seja apenas ser (que possui a atualidade infinita do ser) a essência e a existência devem necessàriamente nêle se identificar.

2. **O ser de uma essência finita é recebido.** — O ser ou existência finita é necessàriamente recebido, porque o ser não-recebido, só pode ser absoluto e infinito. De fato, *de si, o ser não diz outra coisa senão existência pura e ilimitada, ato puro.* [21] Por conseguinte, desde que não podemos exprimir uma realidade de uma maneira completa e adequada, sem acrescentar uma determinação (êste ser é tal), deduzimos evidentemente que o ser é limitado. Como não pode ser limitado por si-mesmo, necessàriamente o é por outra coisa que não êle, a saber, pela essência com a qual entra em composição e que atua, isto é, é recebido, e difere realmente da essência que êle faz existir e a essência está para o ser como a potência para o ato. [22]

A êstes argumentos, podemos acrescentar o que segue: só a distinção real nos sêres compostos é capaz de assegurar a unidade intrínseca do ser. Com efeito, a complexidade interna dos sêres cor-

---

[21] Cf. SANTO TOMÁS, *In Boeth, de* HEBDOM, c. 2: "Id autem erit solum vere simplex quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum, quia si ipsum nihil habet admixtum praeter id quo est *esse*, impossibile est id quod est *ipsum esse*, multiplicari per aliquid diversificans; et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum." — *In Boeth, de Trinitate*, q. 4, art. 1: "Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non es. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis."

[22] Cf. SANTO TOMÁS, *Quodl*, III, q. 8, art. 20: "Esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens potest esse nisi una. Oportet ergo quod quaelibet alia sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ac actum; unde substantia cujuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum." — Cf. *Contra Gentiles*, II, c. 52-54; 1.ª, q. 50, art. 3.

porais é evidente: sabemos que êles se compõem de matéria e forma *(I, 380-382)*. Ora, é impossível pensar que êstes elementos tenham uma existência atual no composto: êste não seria mais *um* ser, porém uma colônia (ou um ser, por acidente). Temos, então, que admitir no composto, uma distinção real entre a ordem qüiditativa (essência complexa) e a existência, que é, necessàriamente, única e simples: *uma coisa é a existência, outra o próprio composto de que participa a existência.*[23]

Só esta distinção permite compreender que a matéria, embora distinta da forma, não lhe fica exterior, mas existe da existência desta a forma com ela, apenas um único ser substancial, embora essencialmente complexo. A mesma observação valeria, proporcionalmente para o sujeito, em relação a suas determinações acidentais. Estas se acrescentam ao sujeito: e nêle implicam, portanto, uma potencialidade que convém apenas à essência e, de modo algum à existência, que é ato e ato último do sujeito, o que equivale a colocar no sujeito uma composição real de essência e de existência.

§ 3. Dificuldades relativas à distinção real

206 A tese da distinção real de essência e de existência foi objeto de vivíssimos debates, muitas vêzes bastante confusos, nos pormenores dos quais não podemos entrar. Podemos, aliás, reduzir a três pontos essenciais as dificuldades que nos apresentam contra esta tese. Nega-se, com efeito, em primeiro lugar, que os conceitos da existência e de seus modos finitos se distingam *adequadamente:* — esforça-se, em seguida, em demonstrar, pelo absurdo, que a essência não pode ser considerada, como uma potência subjetiva e que o ser não pode ser considerado como um ato, pròpriamente dito. Destas objeções, propostas por Suárez, e pelos suarezianos, conclui-se que, entre a essência e a existência, há, apenas, uma *distinção virtual fundada*, *(I, 48)*, isto é, que a essência e o ser são, respectivamente, o ser total, considerado, sob aspectos diferentes.[24] Vamos examinar, ràpidamente, estas dificuldades.

---

[23] Cf. Santo Tomás, *In Boeth. de Hebdom.*, ch. II: "Ipsum esse nec participat aliquid ut ejus ratio constituatur ex multis, nec habet aliud extraneum admixtum ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse, et ideo dicit Boethius quod in omni compositio, aliud est *esse* et aliud *ipsum compositum*, quod est participans esse."

[24] Cf. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI. Sôbre tôda esta questão, ver, também, P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylomorphisme*. A tese de Suárez deriva de sua noção do *ens in communi*. Vimos, acima *(179)*, que êste, para Suárez, significa a essência, abstração feita de qualquer existência, real ou possível (abstração extensiva ou total). Desde então, o *ens* se divide em ser em ato *(ens in actu)*, que é a essência ~~existente~~ em ato, — e o ser potencial ou possível *(ens in potentia)*, que é a essência isolada (mentalmente) pela negação da existência atual. Por conseguinte, entre essência e existência, apenas, pode intervir uma distinção de razão: só, conceitualmente, podemos distinguir o ser existencial *(esse existentiae)* do ser essencial atual *(esse essentiae)*. Êste último só tem realidade negativamente, isto é, conceitualmente. Duns Scot não tratou, explìcitamente, do problema da distinção, mas sua posição, relativa à noção de ser, só parece compatível com a distinção de razão.

A. Conceitos de essência e de existência

207 1. **Não há distinção adequada.** — Entre os conceitos de essência e existência, diz SUÁREZ, não pode haver distinção adequada, porque, *longe de se oporem, êstes dois conceitos se incluem, mùtuamente.* De si, com efeito, a essência está relacionada com a existência e a existência com a essência. Formalmente distintas, essência e existência fazem, pois, realmente apenas uma só e mesma realidade.

2. **Solução.** — Não contestamos, absolutamente, que essência e existência sejam relativas uma a outra. É isto mesmo que estabelecemos, acima *(174-175). Mas esta essencial correlação não se opõe à distinção real, se a essência e a existência são concebidas, como, estando na relação de potência a ato,* entre os quais existe uma relação transcendental *(201-202),* isto é, tal, que sua realidade consiste nesta correlação mesma. Por outras palavras, essência e existência são *coprincípios de ser* e, por esta razão, são, real e adequadamente distintas, ainda que por sua união não formem senão um único ser.

B. A essência, potência subjetiva

208 1. **Esta noção seria contraditória.** — De fato, dizem, para que a essência fôsse potência subjetiva ou atual *(196),* e, como tal, limitasse o ato de ser, seria necessário que fôsse real (ao menos, com uma prioridade de natureza) antes da recepção do ato de ser (isto é, da existência). Ora, isto é absurdo, porque *a potência subjetiva não pode ser considerada como real senão na medida, em que existe.* Por conseguinte, tomada em si-mesma, antes da recepção da existência, a essência nada é de real. A distinção real conduziria a supor que a essência é real, antes de o ser, o que não tem evidentemente, nenhum sentido.

2. **Solução.** — Esta objeção comete o êrro de implicar a suposição de que os princípios possam ser considerados, em si mesmos e por si mesmos, *antes* de entrar em composição. Neste caso, suas relações mútuas lhes seriam acrescidas. Ora, é esta uma suposição, inteiramente errada, como vimos acima. *Tôda a realidade dos princípios metafísicos do ser* (essência e existência) *provém de sua relação mútua:* a essência só tem realidade em sua relação com a existência, e esta só pode ser concebida com referência a uma essência. Esta, portanto, é real e inteligível, apenas como princípio que limita a existência que recebe, e a existência só é real e inteligível como princípio que confere o ser em ato à essência, pela qual está limitada a um modo determinado do ser.

C. A existência, cômo ato, pròpriamente dito

209 1. **Esta noção seria contraditória.** — Esta objeção é de fato, apenas uma outra forma da precedente, mas, desta vez, relativa à concepção do *esse* como ato, pròpriamente dito. Dizem que esta concepção pode ser refutada pelo absurdo. De fato, o ser *(esse),* considerado, em si mesmo, é ou positivamente infinito ou negativamente infinito. No primeiro caso, não poderíamos conceber que o ser positivamente infinito (isto é, que possui a atualidade infinita do ser)

fôsse limitado por coisa alguma. (Aliás, considerando o ser *(esse)*, como positivamente infinito, iríamos diretamente ao panteísmo, porque um tal ser pode apenas ser único: tôdas as essências finitas só teriam um único ser a saber, o Ser divino, ou se preferirmos, seriam apenas, modos finitos do Ser infinito.)

No segundo caso, em que o ser *(esse)* designa apenas a *noção* ilimitada de ser *(176)*, trata-se de uma noção abstrata. Ora, tomada em si mesma, esta noção só tem uma infinitude (ou ilimitação) conceitual: o ser, assim concebido, é ilimitado, apenas, no espírito que o concebe. — Tomada, no real, enquanto designa a existência concreta, a noção de ser é limitada por si e, necessàriamente, uma vez que não convém, senão a um único sujeito (que é *êste ser)*. Por conseguinte, *o ser (na ordem finita) está limitado por si e não requer nenhum outro princípio intrínseco de limitação.* Nada mais é, senão a realidade atual da coisa.

2. **Solução.** — Esta objeção, como a precedente, realiza, indevidamente, um conceito. De fato, o ser da essência pura não é, nem o Ser positivamente infinito, porque, como já o demonstramos, uma essência finita só pode ter uma existência finita, — nem o conceito indeterminado e ilimitado de ser, o qual, evidentemente, por causa de sua indeterminação fundamental não exclui nem inclui nenhuma realidade definida. *O ser da essência finita é êste ser limitado e essencialmente diverso que convém ao grau desta essência* e sua atualidade está de fato limitada pela sua relação ao modo de ser, isto é, a essência que êle atualiza.[25]

D. Conclusão

210 1. **Sentido e alcance da controvérsia.** — Esta discussão, só é, verdadeiramente, inteligível, se nos referirmos aos princípios que a dirigem. *As objeções suarezianas, de fato, procedem menos de dificuldades próprias à tese tomista do que, de uma certa maneira de conceber a noção de ser, em geral.* Por causa da noção suareziana do ser, a distinção real é, evidentemente, discutível, como inversamente a distinção virtual, baseada em SUÁREZ, não pode se adaptar à noção tomista do *ens in communi.* É, portanto, esta noção mesma que é, pròpriamente, o ponto crítico nesta matéria.

É certo, em todo caso, que, admitindo a noção do ser que expusemos, é preciso admitir também, entre a essência e a existência dos sêres finitos, não uma simples distinção virtual, mesmo com fundamento no real, mas uma distinção real (menor). Podemos acrescentar, sob um ponto-de-vista obje-

---

[25] A objeção seguinte volta às precedentes e encerra os mesmos equívocos. Se a essência e a existência, dizemos, são, realmente, distintas, elas poderiam ser *separadas*, pela potência divina. Teríamos, nesta hipótese, uma essência que existiria sem existência e uma existência que não seria a existência de nada o que é absurdo. Vemos que a hipótese consiste em supor que a essência e existência são coisas. Mas se estas são, não coisas, mas *princípios de ser*, nada são de real, fora do ser que compõem. Não podem, portanto, ser separadas pela potência divina.

tivo *que esta distinção parece exigida, ao mesmo tempo, para explicar a multiplicação dos sêres e para salvar a analogia do ser,* porque sòmente, admitindo que os sêres são compostos de princípios realmente distintos, podemos compreender que uma mesma noção abstrata (noção de ser) possa convir, proporcionalmente, a sêres múltiplos e essencialmente diversos.[26]

O essencial desta argumentação reduz-se ao seguinte dilema: *Ou a existência convém de si e necessàriamente à essência e torna-se impossível explicar a realidade dos sêres finitos e múltiplos,* já que de si *o esse* não diz nem finitude nem multiplicidade. O ser é, portanto, único e infinito, o múltiplo e o diverso são apenas aparência. — *Ou então a existência não convém necessàriamente à essência e neste caso, não é idêntica a esta:* ela deve portanto ser recebida. pelo fato de ser recebido, o ato de ser está limitado ao modo de ser que êle faz existir: o múltiplo e o diverso se tornam inteligíveis pela composição metafísica da essência e da existência.

É importante, enfim, observar que esta distinção real entre essência e existência não pode, de maneira alguma, ser *representada,* porque qualquer representação distinta levaria a atualizar indevidamente realidades, que, isoladas uma da outra, nada são. *A distinção pode ser pensada apenas a título de exigência absoluta da inteligibilidade do ser finito.* Isto mesmo exige o esfôrço de reflexão e de penetração que caracteriza o pensamento metafísico, isto é, o que renuncia pensar sob a categoria de "coisa" para ir até aos *princípios* das coisas. Podemos certamente julgar que as dificuldades de SUÁREZ provêm sobretudo de um certo coisismo encerrado no seu conceitualismo.

211 2. **O ser como ato.** — A distinção real de essência e existência ajuda-nos a melhor compreender a natureza da essência e de seu *esse* existencial. Êste é, com efeito, o ato que completa a essência individual ou substância e lhe dá a última perfeição. (SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles,* II, c. 53.) Por conseguinte, *é preciso considerar a essência atual como uma potência subjetiva, em relação à existência, que se torna assim,*

---

[26] Cf. SANTO TOMÁS, *Qu. disp. de veritate,* q. 27, art. 1, ad 8: "Omne quod est in genere substantiae est compositum *reali compositione,* et id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et o portet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento, et ideo *omne quod est directe in praedicamento substantiae. compositum est saltem* (car il peut l'être aussi de matière et de forme) *ex esse et quod est.*"

a determinação de tôdas as determinações, o ato de todos os atos (ultima actualistas omnis formae).[27]

§ 4. As objeções existencialistas

A. Exposição

211-bis 1. **A relação entre a existência e a essência.** — Uma das constantes do existencialismo contemporâneo consiste na afirmação de que a existência é posição pura e não perfeição da essência, isto é, noutros têrmos, que a *existência precede à essência*. Sôbre isto, entretanto, poderíamos observar diferenças que são mais que matizes entre os pensadores existencialistas. Por um lado, com efeito, G. Marcel hesita.[28] Por outro, nem Heidegger nem Jaspers parecem dar, exatamente, o mesmo sentido que Sartre à asserção de que o Dasein ou o existente como tal, é precedido de sua essência. Para Heidegger, a existência bruta designa um estado, impensável aliás, em que o que existe está sem ser e sem essência, absolutamente aquém de qualquer inteligibilidade. Há, portanto, para êle um «ser da existência» que, de qualquer modo em que seja tomado, é uma essência. Mas esta essência não é uma potência que o ato de existir viria atuar. Pelo contrário, *é o existente que, ao existir, constrói sua essência, de maneira tal que a essência ou o ser nêle nada mais é que a própria existência em sua realidade concreta.* Diríamos também que *a existência não tem essência distinta de si mesma*, ou melhor ainda, que é, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento, existência e essência, isto é, existência afirmada no plano do ser ou da inteligibilidade. «A essência do Dasein, escreve êle, reside em sua existência.» (*Sein und Zeit*, pág. 7.) — Sartre parece ainda mais radical. Para êle, *a existência precede absolutamente à essência*, porque de um lado o têrmo existência aplica-se perfeitamente, apenas à realidade humana (o resto *é* pura e simplesmente, mas não

---

[27] Cf. Santo Tomás, 1.ª, q. 4, art. 1, ad 3: "Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens."

[28] Cf. G. Marcel, *Être e Avoir*, pág. 24: "Problema da prioridade da essência, em relação à existência que sempre me preocupou. No fundo, creio que há nisto pura ilusão, devida a que opomos o que é apenas concebido (e que julgamos poder tratar, como não existindo) ao que é realidade." — Em *Du refus à l'invocation*, G. Marcel exprime alguma inquietação, sôbre as conseqüências desta concepção (pág. 152): "Para dizer o fundo de meu pensamento, penso, por um lado, que a pessoa não é nem pode ser uma essência e, por outro lado, que uma metafísica, edificada de um certo modo, à parte ou ao abrigo das essências, arrisca-se a desvanecer-se como um castelo de cartas. Posso, apenas, indicar isto, porque, na realidade, há aí, para mim uma espécie de escândalo e, mesmo de decepção." Enfim, em *Propos*, referidos no *Figaro littéraire* de 19-6-48, Marcel declara: "A palavra existencialismo, só quer dizer uma coisa: a existência de um indivíduo precede sua essência. Isto não é de uma vez, vai-se fazendo aos poucos. Considero esta idéia como absurda. É a negação da natureza, da herança (da hereditariedade?). O que fazemos nada significa comparado com que recebemos."

existe) e por outro, a existência, no homem, é o nome dado ao nada que é o para si, ou a consciência, pela qual sòmente, *há* um homem. O existente, ao existir, constrói livremente sua essência, que, nada mais é, nêle, senão o que foi (sua artificialidade).

2. **Existência e liberdade.** — Se a existência tem prioridade sôbre a essência é (no ponto-de-vista existencialista), no sentido preciso de que a existência não tem essência distinta de si mesma ou, se quisermos, de que *a essência é o produto mesmo da existência.* As conseqüências desta doutrina, em que a existência carece de natureza ou estrutura, isto é, é posição pura e absoluta são imediatamente deduzidas pelos existencialistas. Elas se resumem nesta asserção fundamental, de que a realidade própria da existência, não podendo ser relacionada com nada que não seja ela mesma, *é contingência radical e finitude irremediável.* A existência é lançada numa derrelição tal que ela não repousa senão sôbre si e só pode contar consigo. Isto equivale a dizer que é essencialmente «liberdade», no sentido, precisamente, de que não depende de nada além de si. *Liberdade significa, pois, contingência absoluta e define adequadamente o ser da existência.*

3. **Existência e história.** — Segue-se daí, que *a existência jamais poderá ser apreendiada, a não ser sob a forma de uma história*, como KIERKEGAARD insistentemente repete ou, segundo a fórmula de HEIDEGGER, como temporalidade. De fato, sòmente a essência, enquanto distinta da existência, poderia por no ser uma espécie de fundo intemporal, quer a título de possível eterno preexistente no seio da Essência e do Pensamento divino, — quer, pelo menos (como em ARISTÓTELES), a título de potência permanente ao ato de existir. Mas isto não tem nenhum sentido no contexto existencialista. *A existência não comporta nenhuma potencialidade: é sempre em ato o que pode ser* e seus possíveis são apenas uma expressão do que ela é em ato. Por conseguinte, a realidade da existência poderá consistir apenas em se temporalizar. *Ela se identifica com sua história e com o jôrro original, pelo qual a liberdade que é a constitui e,* ao mesmo tempo a limita e a cêrca, já que, em cada momento de seu *«devenir»* é tudo o que ela pode ser e realmente, nada mais. Assim se explica a ausência de dimensão em profundidade da liberdade existencialista. Nada há a procurar além dela mesma; a existência é sem espessura porque não se apóia em nada além de si mesma. Além da liberdade, nada há e a própria liberdade, segundo SARTRE, isto é, a existência da realidade-humana é êste *nada* pelo qual escapa à espessura e ao determinismo do «em-si» e constrói sua própria essência *(142 bis).* Por isto a existência, como tal e como história, não encerra em si mesma nem tensão, nem impulso, nem apêlo, nem empurrão, nem potencialidade, nem virtualidade. Na realidade, ela não tem «interior»; seu interior é seu exterior, seu possível é seu ato. Ela é ato puro, quer dizer, dado puro e finitude absoluta.

B. Discussão

Podemos reduzir a discussão destas destas doutrinas a algumas observações, já desenvolvidas nas páginas precedentes.

1. **A prioridade da existência.** — Estamos bem longe de contestar absolutamente a asserção de que a existência tem prioridade sôbre a essência, porque esta asserção tem um sentido no qual os

filósofos menos existencialistas dariam as mãos a HEIDEGGER, a JASPERS, a SARTRE e, com mais razão ainda, a G. MARCEL. De fato, uma filosofia, como a de SANTO TOMÁS, para a qual, *a existência é apenas atualidade da essência*, não poderia afirmar uma essência anterior à existência. A essência tem apenas uma maneira possível de ser (no sentido próprio da palavra), que é *existir*. Neste ponto-de-vista, *a existência tem, sôbre a essência a prioridade de uma condição absoluta*. — Sem dúvida dir-nos-ão que as essências «preexistem» no Pensamento divino, isto é, porém uma maneira bastante inexata de se exprimir, porque são menos as essências que preexistem do que a Essência divina, isto é, o próprio Deus, como fundamento de tôdas as essências e de tôdas as existências possíveis. A rigor de palavras *as essências existem realmente apenas pela existência que as faz existir*, isto é, elas só existem singulares e concretas. Só o indivíduo existe. Se os existencialistas quisessem dizer só isto não haveria oportunidade para contestação. De fato, vimos que, para êles, a existência não tem essência distinta de si mesma e a essência não é senão a facticidade da existência, isto é, da existência existida. Ora isto é discutível.

2. **A essência como relação ao ser.** — SARTRE está preocupado (cf. *L'Être et le Néant*, págs. 654-655) em eliminar tôda assimilação da realidade-humana (que é fundamentalmente, diz êle, desejo de ser Deus) com uma «natureza» ou «essência». A assimilação é impossível, diz êle, pois que o desejo é idêntico à ausência de ser, o que implica que careço inicialmente, desta essência em «si-para-si» (Deus) que ambiciono chegar a ser. Não saberíamos portanto refutar esta estrutura abstrata pela essência da liberdade (ou da existência): a liberdade não tem essência; ela não é a propriedade de uma substância ou natureza que existiria *antes* dela; fundamenta a natureza ou essência, isto é, é existência, surgimento imediatamente concreto que se identifica com sua escolha, a saber, com a pessoa.

Mas, quem jamais disse, perguntamos, que a essência seria, *antes* da existência, uma estrutura concreta? Evidentemente ela é apenas uma *estrutura abstrata* e que só passa a ser concreta e singular pelo ato de existir, o qual é, como tal «aparecimento imediatamente concreto» Mas, neste caso também, *tal como* SARTRE *a encara*, a essência conserva uma precessão *lógica*, pois que, seja quais forem as formas simbólicas e concretas de sua realização, o desejo fundamental que define para SARTRE a realidade humana, esta aí, já dado, como o quadro em que a existência deve manifestar-se. SARTRE se deu, pois, aqui, o equivalente de uma natureza. Porque nada exige que uma essência seja uma substância dada primeiramente. Pelo contrário, *a essência é, pròpriamente, relação ao ser e não coisa ou objeto.* (É, aliás, o que SARTRE admitia em *L'Imaginaire*, Paris, 1940, pág. 20.)

3. **A existência concreta.** — Podemos, baseados nesta observação, admitir num outro sentido ainda, que a existência precede a essência, a saber, enquanto *o ser singular e concreto, pode e deve, a partir da natureza que o define, realizar existindo, isto é, «existir» (no sentido ativo) sua essência individual.* Cada homem deve realizar êle mesmo, dar-se, por seu livre esfôrço, a existência concreta que faz dêle êste homem. O ser que é, contràriamente ao que afirma J.-P. SARTRE, não se esgota totalmente ao ser, porque seu existir é sempre ultrapassado por sua essência humana; êle é de um certo modo sempre mais do que existe, enquanto sua natureza envolve

tudo o que êle vem a ser concretamente. Êle só pode existir, no interior desta humanidade que o define e que encerra tôdas as suas possibilidades, ao mesmo tempo que as estende além de tôdas as realizações que ela pode comportar. Por isto tanto podemos dizer: «Vem a ser o que és», como: «Sê o que vens a ser», porque o sentido de meu *devenir* existencial está implícito no que sou essencialmente e êste *devenir* apenas tem valor humano, na medida em que, sobrepondo-se às fatalidades biológicas e às circunstâncias acidentais da vida, está dirigido por uma liberdade que faz dêle a minha obra mais pessoal, meu existir mais autêntico.

4. **Essência e liberdade.** — Enfim, não vemos por que tôda essência constituída seria corruptora da liberdade, — a menos que se conceba a essência, como faz SARTRE, no tipo da coisa e da coisa material. Na realidade, *uma essência finita nunca é coisa acabada em si mesma;* há sempre «movimento» nela, porque significa apenas o *quadro* no qual se devem inserir desenvolvimentos ou um *devenir* que permanecem em si mesmos, se se tratar do homem, contingentes e livres. Posso vir a ser *o que* quero ser, no quadro do que sou, essencialmente ou por natureza: posso vir a ser tal ou qual homem, mas não uma cadeira ou uma pereira! Minha liberdade é «sem limites em seus extremos» e há, na finitude de minha essência, um campo de certo modo infinito aberto às iniciativas de meu existir.[29]

ART. IV. *O POSSÍVEL*[30]

212 O ser não é, sòmente, atual ou existente em ato. Pode ter apenas uma existência possível, isto é, só existir em suas causas como potencialidade. Como tal, *o possível é ainda ser,* porque não é um nada absoluto, mas sòmente, parcial ou relativo. É dêste ser não atual que iremos tratar agora.

§ 1. NATUREZA DOS POSSÍVEIS

1. **A potência objetiva.** — Distinguimos duas espécies de potência *(196):* a potência subjetiva e a potência objetiva. A potência subjetiva ou atual (que acabamos de tratar) designa uma capacidade ou aptidão de um sujeito para receber uma determinação dada: é, portanto, alguma coisa, positiva no sujeito. — *A potência objetiva é puramente ideal e independente de qualquer sujeito atual.* Designa, apenas, um tipo de ser inteligível.

---

[29] Os elementos da exposição e da discussão do existencialismo são tomados de nosso livro: *Les doctrines existencialistes, de Kierkegaard à J.-P. Sartre.*

[30] Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphy.,* IV, lect. 14; VI, lect. 2 e 3; IX, lect. 3. — *In Perihermeneias,* I, c. 13-15.

2. **Análise da potência objetiva.** — Ocupar-nos-emos aqui, apenas da potência objetiva ou da essência ideal e procuraremos saber em que condições uma essência é possível. — Tivemos já a ocasião de ressaltar, estudando a natureza dos objetos de pensamento *(101)* que uma essência só tem realidade inteligível, se estiver isenta de contradição: uma essência contraditória, em si mesma (círculo quadrado, pedra que pensa), é de fato um nada de essência e, por conseguinte, uma coisa impossível. *A contradição radical da possibilidade é, pois, a não contradição interna ou inteligibilidade das essências.*

Esta possibilidade intrínseca não basta, porém. É necessário, ainda, para que uma essência seja, absolutamente possível, isto é, capaz de existir em ato, que haja alguma causa capaz de lhe conferir a existência.

De fato, nenhuma essência não existente, em ato, pode dar a si mesma a existência. *Não há, portanto, possibilidade de ser total e perfeita para uma verdadeira essência, senão enquanto existe uma causa capaz de fazê-la existir.* É o que chamamos sua possibilidade extrínseca.

213 3. **Condições absolutas dos possíveis**

a) *Ordem metafísica e ordem física.* Da análise que precede, resulta que uma essência só é realmente possível, sob a dupla condição de que haja uma inteligência para concebê-la e uma potência ativa capaz de fazê-la existir. Estas duas condições são absolutamente necessárias. De fato, *o possível se define, intrìnsecamente, em têrmos de inteligibilidade, o que supõe um espírito para o pensar como verdadeiro e realizável.* — Por outro lado, *o realizável não se realiza por si,* pois que nada passa de si, da potência ao ato, *o que supõe a realidade prévia de um ser em ato* que, simultâneamente, conceba os possíveis e possa conferir-lhes a existência.

Disto resulta a distinção que é necessário fazer entre a ordem metafísica e a ordem física. *A ordem metafísica* é relativa às puras essências e aos enunciados necessários que lhe dizem respeito: esta ordem é a da *inteligência.* — *A ordem física* é relativa às existências e aos enunciados que lhe dizem respeito: esta ordem é a da *vontade.* Como a ordem física (realização existencial das essências) depende da ordem metafísica, ou seja, da possibilidade intrínseca ou inteligibilidade das essências, *apenas há fìsicamente possível o que é metafìsicamente possível,* muitas coisas, porém, são fìsicamente impossíveis (por falta de causas capazes de produzi-las) mas não o são metafìsicamente.

b) *O problema do fundamento último dos possíveis.* As observações que precedem deixam em suspenso a questão do porquê *absoluto dos possíveis.* Sòmente na Teodicéia estaremos capacitados de responder a esta pergunta, mostrando que a possibilidade intrínseca das essências depende de Deus só, considerado, não em seu poder infinito e em sua vontade livre, mas em sua inteligência e, finalmente em sua essência, enquanto imitável por sêres finitos.

§ 2. As propriedades das essências

214 Os possíveis ou essências ideais possuem caracteres que, desde agora, devem ser ressaltados, embora o problema que êles estabelecem (e que se confunde com o do fundamento último dos possíveis) só possa ser resolvido pela Teologia natural.

1. **As essências são eternas.** — As essências são eternas, pelo menos negativamente, enquanto, *em si mesmos, fazem completamente abstração do tempo.* Isto é evidente para as essências ideais, mas vale também para as essências reais, porque não foi, como essências, que começaram, mas sòmente como existências.

2. **As essências são necessárias e imutáveis.** — São necessárias, enquanto *suas notas constitutivas não podem ser absolutamente distintas do que são* (a essência "homem" é necessàriamente a de um "animal racional"). São, por isto mesmo, imutáveis. — Vemos que se trata aqui de uma necessidade intrínseca mas não de uma necessidade extrínseca ou absoluta: não é necessário que a essência, "animal racional" esteja realizada em ato. Necessárias, como tipos inteligíveis, isto é, metafìsicamente, as essências finitas são contingentes, sob o ponto-de-vista da existência, isto é, fìsicamente; como vimos acima, quando estudamos a distinção real de essência e existência, nenhuma essência finita, por sua própria definição, existe em virtude de si mesma.

3. **As essências são indivisíveis.** — De fato, *nada lhes podemos acrescentar nem diminuir sem destruí-las:* a essência é como um número que cessa de ser se lhe acrescentamos ou lhe subtraímos uma unidade.

4. **As essências são infinitas.** — As essências compostas não são infinitas em si mesmas mas em extensão, isto é, *são, indefinidamente multiplicáveis:* a essência "animal racional" pode ser realizada em um número indefinido de indivíduos.

CAPÍTULO II

AS PROPRIEDADES TRANSCENDENTAIS

SUMÁRIO[1]

ART. I. NOÇÃO. — *Gênese das noções transcendentais.* — Natureza das propriedades transcendentais. — Os transcendentais formam um todo com o ser.

ART. II. O UNO. — *A unidade exclui a divisão em ato.* — Unidade transcendental e unidade numérica. — Unidade analógica.

ART. III. A VERDADE. — *Verdade e inteligibilidade.* — A verdade transcendental. — Verdade transcendental e verdade lógica. — A inteligibilidade. — *Natureza da Relação entre ser e inteligência.* — A relação dos sêres com a inteligência. — O uno e o inteligível. — O falso.

ART. IV. O BEM. — *Ser e bondade.* — A relação com o apetite. — O bem transcendental. — O uno e o bem. — *A perfeição, razão da apetecibilidade.* — Bem e apetecibilidade. — Bondade ativa e bondade formal. — *Os modos da bondade.* — As três espécies do bem. — Analogia do bem. — O mal.

ART. V. OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS. — *O princípio de contradição.* — Posição e negação do ser. — A relação de identidade. — *Princípio de razão do ser.* — Forma geral. — Princípio de finalidade. — Princípio de causalidade.

ART. VI. O BELO, A ARTE E AS BELAS-ARTES. — *O belo.* — Noção. — Definição. — As condições objetivas da beleza. — Teorias do belo em si e da atividade do jôgo. — A emoção estética. — As espécies do belo. — *A arte e as belas-artes.* — Natureza da arte. — As belas-artes. — As artes plásticas. — As artes do movimento. — As regras da arte. — A concepção de obra de arte. — A execução. — O ofício.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, III, c. 4 1001 a, c. 5; IV, c. 2: 4; V, c. 6; IX; X, c. 1-4. — SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, III, lect. 12; IV, lect 2-4, 6; V, lect. 7-8; VI, lect. 4; IX; X, lect. 1-6. — *De Veritate*, q. 1, art. 1 e 2; q. 21. — *De Potentia*, q. 9, art. 7. — I.ª, q. 5; q. 11, art. 1 e 2; q. 16, art. 3-4; I.ª, II.ª, q. 94, art. 2. — Opuscule apocryphe *De Pulchro et Bono*. — COUSIN, *De beau, du vrai et du bien*. — J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, págs. 101-163. — P. DESCOQS, *Praelectiones metaphysicae generalis*, págs. 317-502. — P. VALLET, *L'idée du Beau selon S. Thomas*, Paris, 1887. — DE WULF, *L'oeuvre d'art et la beauté*, Louvain, 1920. — J. MARITAIN, *Art et Scolastique*, Paris, 1927. — DE BRUYNE, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, Bruxelles, 1930. — J. SEGOND, *Traité d'Esthétique*, Paris, 1947. — M. NÉDONCELLE, *Introduction à l'Esthétique*, Paris, 1953.

ART. I. *NOÇÃO*

220 Agora que precisamos e aprofundamos a noção de ser, estamos aptos para aplicar a análise metafísica ao conceito de ser, que é, como se exprime SANTO TOMÁS, uma espécie de resumo de todo o saber subseqüente *(quasi quoddam summarium totius cognitionis sequentis)*, — e para tornar explícitas as propriedades que contém implìcitamente e que são, elas mesmas, antecedentes e transcendentes a tôda divisão do ser em categorias de sêres. Estas propriedades, que pertencem ao ser, como tal, e que se encontram, por conseguinte, em todos os modos especiais que o ser pode revestir, são por esta razão chamadas *propriedades transcendentais*.

1. **Gênese das noções transcendentais.** — Todo ser pode ser considerado, quer, em si mesmo, absolutamente, quer, relativamente, a um outro. *Em si mesmo*, podemos considerá-lo *afirmativamente:* como tal, significa uma coisa ou uma essência *(res)*, — ou, *negativamente*, como indiviso, em si mesmo, isto é, como uno *(unum)*. — Considerado, *relativamente a um outro*, o ser aparece distinto dêste outro, isto é, como sendo alguma coisa *(aliquid)*, ou, como convindo a êste outro, quer em relação ao conhecimento: o ser, como tal, é verdadeiro *(verum)*, quer em relação ao apetite ou à tendência: o ser como tal, é bom *(bonum)*.

Temos, assim, cinco transcendentais: *res, unum, aliquid, verum, bonum.* É preciso, entretanto, observar que a coisa, *res* e o ser *ens*, podem ser tomados como sinônimos, o *ens* ou ser comum, sendo como já o vimos, uma coisa (ou essência) à qual corresponde existir *(res habens esse)*. *Portanto, efetivamente apenas restam quatro modos universais do ser ou noções transcendentais: o uno, o alguma coisa, a verdade e o bem.* O belo *(pulchrum)* não é uma propriedade transcendental (embora possua uma certa transcendência). De fato, não se pode deduzir, *imediatamente* do ser, mas sòmente por intermédio das noções de verdade e de bem, enquanto designa uma certa complacência nas faculdades cognoscentes *(quod visum placet)*.

Deveremos reputar a noção de *aliquid* (alguma coisa) como irredutível aos outros transcendentais? Parece-nos que isto seja necessário, enquanto esta noção significa a **determinação** *por distinção*, isto é, por oposição ao outro ou a tudo aquilo que o ser (determinado) não é. Esta noção não é, formalmente, expressa pelo *unum* que, apenas diz indivisão *interna*. É todavia, evidente que ela está ligada à *noção de unidade*, que, sendo negativa, introduz a oposição possível de dois têrmos no ser e o exclui. Assim, podemos, pràticamente, nos limitar à noção de unidade.

Vemos, por estas observações, que todo o movimento do pensamento na dedução das propriedades transcendentais procede, ora por divisão (ou negação), ora, por relação. A inteligência apreende

em primeiro lugar o ser, depois afirma a *divisão transcendental do ser e do não ser*, (de onde deriva o princípio de contradição: o ser não é o não ser). Daí seguem a noção de unidade ou de *indivisão do ser, em si mesmo*, e a noção de alguma coisa, que enuncia a *divisão do ser* (enquanto determinado) com outro. (Com efeito, se o ser não fôsse indiviso, em si mesmo, seria êle próprio e o outro, ao mesmo tempo, o que é e o que não é; por isto mesmo, exclui o outro, isto é, é necessàriamente alguma coisa determinada, *aliquid*.[2]

§ 2. Natureza das propriedades trascendentais

221 a) *Os transcendentais só formam um todo com o ser.* As propriedades transcendentais acompanham inseparàvelmente o ser, e só fazem com êle um todo, a ponto de serem equivalentes a êle. É o que exprime o adágio: o uno, a verdade, e o bem são conversíveis com o ser *(unum, verum, bonum, convertuntur cum ente)*. São, pois, por isto mesmo, anteriores à divisão do ser em ato e em potência, como o são à divisão do ser em categorias ou gêneros supremos do ser. Assim, são chamados transcendentais, enquanto coincidem *realmente* com o ser, que é transcendente.

Compreendemos que os transcendentais não se podem distinguir *realmente* do ser, pois o ser, que não é um gênero, não é suscetível de receber um atributo que o determine "do exterior" (como uma diferença específica). *Tôdas as suas determinações transcendentais ou predicamentais (categorias) lhe vêm "do interior" (ab intrinseco), isto é, por via de explicitação:* as propriedades de uno, de verdadeiro e de bom nada acrescentam de real ao ser, pois que elas mesmas são ser; o ser necessàriamente as contém. Enumerando-as, apenas explicitamos o ser, fazendo ressaltar os diferentes aspectos.

b) *Os transcendentais se distinguem, conceitualmente, do ser.* As propriedades transcendentais não são, entretanto, absolutamente sinônimos do ser, senão a distinção não teria fundamento. Distinguem-se conceitualmente do ser que está incluso em seu conceito, mas a recíproca não é verdadeira, o que equivale a dizer que *há, entre elas e o ser (e entre cada um dêles) uma distinção de razão.* Não são, portanto, puras tantologias, pois que exprimem modos que não são expressos pelo único conceito de ser: são sêres de razão, a saber, por um

---

[2] Cf. Santo Tomás, *In Methaph.*, lect. 4, n. 1997 (Cathala): "Divisio quae praesupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente /.../ est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud /.../. Primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio, et post hoc, unum, quod divisionem privat, et ultimo multitudo, quae ex unitatibus constituitur."

lado, uma negação que enuncia a indivisão do ser em si mesmo *(unum)*, e por outro, duas relações que exprimem uma, a relação do ser com o apetite ou tendência *(bonum)*.

ART. II. *O UNO*

222 1. **A unidade exclui a divisão em ato.** — Todo ser é uno por essência. O ser, com efeito, pode ser ou simples ou composto. Ora, o que é simples por definição, só pode ser indiviso. O que é *composto* não tem ser (não existe) enquanto suas partes estão separadas, mas sòmente quando estas partes estão reunidas e formam o próprio composto.

Vemos que, se a *noção* de unidade é negativa, enquanto afirma uma indivisão (não divisão), *o ser uno* é uma realidade positiva. *O ser e o uno são, portanto, conversíveis*, isto é, universalmente todo ser é uno e o é (ou indiviso), na mesma medida, em que é ser.

2. **Unidade transcendental e unidade numérica.** — A unidade de indivisão está acima de qualquer categoria ou determinação do ser. Ao contrário, a unidade predicamental ou numérica é uma determinação do ser, que resulta da quantidade, a qual supõe partes homogêneas e, como tais, mensuráveis e numeráveis *(I, 286)*. O ser quantitativo é, portanto, *como ser*, uno de uma unidade transcendental (indivisão) e, *como quantitativo*, justificável do número, isto é, um ou múltiplo numèricamente.

A unidade transcendental, dissemos acima, nada acrescenta ao ser senão uma negação da divisão, isto é, *a afirmação de identidade do ser com êle mesmo*. A unidade numérica, pelo contrário, acrescenta ao ser o conceito de medida. Êste conceito, seguramente não afirma algo de estranho ao ser, mas declara uma *determinação especial* do ser, isto é, uma determinação que o ser, como tal, necessàriamente não implica, ao contrário da unidade transcendental.

A unidade transcendental é o *princípio da multitude*, isto é, da pluralidade dos sêres unos ou indivisos em si mesmos e considerados, como distintos. Esta pluralidade não forma um número pròpriamente dito: não é possível formar um número senão com as partes de um todo quantitativo (dez metros de sêda) *(unidade real)*, ou com sêres considerados como partes de um todo lógico (gêneros e espécies) *(unidade de razão) (I, 57)*.

223 3. **Unidade analógica.** — O ser é, uno, não unìvocamente, mas analògicamente: *A analogia do uno resulta de fato da*

analogia do ser, pois que o ser e o uno são conversíveis, quer dizer que é num sentido essencialmente diferente, mas proporcionalmente semelhante, que os sêres possuem a unidade transcendental.

Só a *substância* tem a unidade por si e em razão de si; os acidentes têm unidade apenas por causa do sujeito ao qual aderem. — Por outro lado, a unidade das substâncias encerra graus, extremamente diversos, desde a simplicidade perfeita, isto é, a que exclui tôda composição até a composição de partes. — Esta, por sua vez, pode ser de diversas espécies, quer forme um *todo essencial* (o homem) ou um *todo acidental* (uma casa, uma máquina). — Ainda abaixo desta unidade de totalidade há tôda a escala — *das unidades de continuidade* (o vôo do pássaro, o curso uniforme do rio), que são produtos da inteligência. A unidade está, portanto, em tôda parte onde haja ser, mas admite a mesma flexibilidade analógica que o ser, do qual toma a necessária transcendência.

Art. III. *A VERDADE*

§ 1. Verdade e inteligibilidade

224 1. **A verdade transcendental.** — O ser considerado, não mais em seu estado absoluto, mas segundo a conveniência com um outro, é chamado verdadeiro por referência à inteligência. *A verdade, propriedade transcendental, é, pois, a própria entidade dos sêres, enquanto inteligíveis ou cognoscíveis pela inteligência.* Vemos daí que a inteligibilidade é uma propriedade transcendental que acompanha o ser inseparàvelmente, mas, segundo graus diversos e analògicamente, em tôdas as suas determinações.

2. **Verdade transcendental e verdade lógica.** — *A verdade transcendental ou ontológica* é uma relação de identidade de natureza entre uma coisa dada e um pressuposto tipo ideal. Assim, dizemos "verdadeiro vinho", "verdadeira caridade", enquanto êste vinho e êste ato de caridade estão verdadeiramente conformes ao tipo ideal (ou à essência) do vinho ou da caridade. A verdade, neste sentido, afirma portanto a conformidade da coisa com a inteligência: *adaequatio rei ad intellectum.* — *A verdade lógica* é a conformidade da inteligência com a coisa. É uma propriedade, não mais das coisas, mas da inteligência *cognoscente: esta é verdadeira,* enquanto e na medida em que afirma que o que é é, ou que o que é tal é tal: *adaequatio intellectus ad rem.*

HEIDEGGER (*L'essence de la vérité*, trad. A. DE WAELHENS e W. BEIMEL, Paris, 1948, pág. 69) censura ao «conceito corrente de verdade» *adaequatio rei et intellectus*, de não revelar: a essência da verdade, isto é, de não procurar qual é o fundamento da possibilidade desta conformidade, pois êste fundamento, diz êle, é a liberdade (pág. 79). Compreenderemos isto, se considerarmos que *a verdade se apresenta como a revelação do ser tal qual é*: a «conformidade» está baseada nesta revelação, pela qual, o próprio ser se nos propõe tal qual é. Ora, em que condição é possível esta revelação? Com esta condição de que nós lhe deixemos ser (*sein-lassen*), isto é, que nos abramos ao que se manifesta e se revela. Mas, isto é precisamente, a obra da liberdade.» O deixar-ser [isto é, a liberdade], é em si mesma ex-posição ao existente, saída de si (*ek-stase*) para o que existe, abandono à sua presença (pág. 84). É, assim, que «a liberdade, como «deixar-ser» do que é, termina e efetua a essência da verdade, sob a forma da revelação do que é» (pág. 87).

Não tentaremos descobrir como a tese de HEIDEGGER concorda com a doutrina de *Sein und Zeit*, em que o ser do que é, é produto do Dasein. Observemos, sòmente que a *adaequatio*, que HEIDEGGER critica aqui, não tem o sentido passivo que êste supõe. A *adaequatio* implica, com efeito, tudo o que HEIDEGGER o acusa de negligenciar: *a revelação e o «deixar-ser» do que existe, — que são, verdadeiramente, num sentido, obra da liberdade, isto é, do consentimento ao ser*. Mas, se isto não nos pode levar a reduzir a verdade, que é um ato do espírito, à liberdade, que é uma propriedade da vontade, podemos, sem dúvida, considerar uma essência, como distinta das condições que a tornam possível, sem negar a realidade ou o pêso destas condições.

3. **A inteligibilidade.** — O ser, pôsto em presença de uma inteligência, é inteligível tal como é. Recìprocamente, a inteligência é, *de si* aberta a tôda a amplitude do ser, porque o ser, de si é inteligível. Diremos, então, que a inteligibilidade indo, a par do ser, *as coisas são inteligíveis (em si) na proporção do ser que têm.*

Todavia, a inteligência, *em nós*, está submetida a condições que limitam sua amplitude. Está de fato, proporcionada por natureza ao ser ligado ao sensível (*ens concretum quidditati sensibili*). Daí vem que, *tudo o que está acima do sensível*, ainda que mais inteligível em si, nos é, de fato, menos inteligível. Do mesmo modo, *o que está abaixo do ser pròpriamente dito*, a saber, o que é princípio de ser e potencialidade, só nos é muito imperfeitamente inteligível. Nosso conhecimento se desenvolve assim, entre duas zonas obscuras: uma tem demasiada luz para nossa inteligência e nos cega; outra a tem muito pouca, para nossa capacidade intelectual finita.

§ 2. NATUREZA DA RELAÇÃO ENTRE SER E INTELIGÊNCIA

225

1. **Relação dos sêres com a inteligência.** — É a Teodicéia que nos fará perfeitamente compreender o que significa

a verdade transcendental do ser. Veremos que a relação do ser com a Inteligência divina é uma relação necessária, constitutiva do ser em sua própria essência. De fato, Deus não pode deixar de conhecer eternamente os sêres aos quais dá a existência no tempo *(scientia visionis)*, — e não pode deixar de conhecer eternamente os possíveis, isto é, os modos em número infinito, em que sua Essência é imitável *(scientia simplicis inteligentiae)*. Daí se segue que, se não existisse inteligência humana, as coisas permaneceriam verdadeiras por causa de sua relação com a Inteligência suprema. Mas, se por uma hipótese (em si absurda) supuséssemos que desaparecesse, não sòmente tôda inteligência criada, mas ainda, a Inteligência divina, nada mais haveria, de absolutamente de verdadeiro.

É, portanto, a Inteligência divina o último fundamento da verdade ontológica, isto é, *as coisas são verdadeiras, enquanto estão numa relação essencial de dependência para com o Intelecto divino.* "Todo ser é verdadeiro" significa portanto: todo ser é, perfeitamente conforme e adequado à idéia que Deus tem dêle, porque as essências das coisas dependem formalmente do intelecto divino. — *Pelo contrário, a relação das coisas com a inteligência humana é uma relação contingente,* isto é, poderia não existir, enquanto o ser pode ser ou não conhecido pela inteligência humana.

É a relação dos sêres com Deus que constitui, por excelência, a conformidade entre os sêres e a inteligência, enquanto a relação entre os sêres e a inteligência humana é apenas uma relação acidental. Por outras palavras, *o ser é medido pelo intelecto divino e mede a inteligência humana,* se bem que a verdade lógica tem seu fundamento último na verdade transcendental, isto é, na participação no Pensamento divino *(28, 155)*.

226 2. **O uno e o inteligível.** — O ser, de si, é uno ou indiviso. Por outro lado é, de si, inteligível. Logo, a *inteligibilidade e o uno são conversíveis,* — que devemos então pensar do múltiplo, isto é, do que se compõe de sêres unos em si, dos quais, um não é o outro? Será, pois, como tal, completamente ininteligível, isto é, fora do uno e por conseguinte, fora do ser? — Isto não aconteceria senão se o uno e o múltiplo fôssem contraditórios entre si, o que não se dá, porque *o uno e o múltiplo podem coexistir,* embora sob aspectos diferentes. — São apenas contrários e, por conseguinte, uma coisa pode ser, simultâneamente, una e múltipla (o homem, a árvore, o Estado).

Em conseqüência, *o múltiplo só é inteligível pelo uno:* só o podemos pensar reduzindo-o à unidade. Também, o que é múltiplo absolutamente falando, só vem a ser uno pelo pensa-

mento, formando um todo conceitual ou ser de razão (*uma* constelação, *um* monte de pedras, o *gênero* animal) possui ser, apenas no pensamento e por êle.

3. **O falso.** — Transcendentalmente, não há falsidade oposta à verdade, porque esta pertence a todo ser enquanto relacionado à idéia divina da qual procede; "o ser falso", sob o ponto-de-vista transcendental, significaria um ser não conforme ao pensamento divino, o que é absurdo. — Pelo contrário, pode haver coisas falsas, *em relação à nossa inteligência*, a saber, na medida em que, pelo efeito de uma semelhança *acidental* ou pelo exterior (mas não substancial ou intrínseca), a inteligência se engana no seu juízo sôbre o ser. Assim, fàcilmente tomamos por outro o que brilha e, por caridade, o que é apenas ostentação ou egoísmo: diremos, neste caso, que se trata de "ouro falso" ou de "falsa caridade".

ART. IV. *O BEM*

§ 1. SER E BONDADE

227 1. **A relação com o apetite.** — A bondade exprime em primeiro lugar uma relação com uma tendência ou apetite: *O ser é bom, porque pode satisfazer uma necessidade ou aplacar um desejo.* A bondade, propriedade transcendental, exprime, apenas sob forma explícita, a relação de conveniência do ser com o apetite.

Esta relação, ao contrário da relação de conhecimento, pode existir mesmo nos sêres sem nenhuma espécie de consciência, porque é em virtude de um *apetite natural*, quer dizer, de uma ordenação essencial que tendem a seu fim, que é seu "bem". Neste caso o "apetite" não se distinguiria da finalidade do ser inorgânico. Vemos assim que devemos tomar o axioma aristotélico: "o bem é o que todos os sêres desejam" (*bonum est quod omnia appetunt*), no sentido de que, *todos os sêres tendem naturalmente para um fim que é seu bem.* Também, a tendência para o bem é universal.

2. **O bem transcendental.** — Sendo o bem, o que todos os sêres desejam, aparece, portanto, como sendo de si, ser e perfeição, porque todos os sêres desejam a perfeição de seu ser. *Assim, o fim e o bem coincidem:* o que tem razão de fim, tem razão de bem e vice-versa. Ora, o fim pode oferecer-se, de certo modo, em dois graus, como *desejado,* pelos que não o atingiram ou como *deleitável e objeto de amor* pelos que o

possuem. Êstes são justamente, os caracteres do ser, que é, simultâneamente, objeto de desejo e fonte de deleite e alegria. Tem então o ser, como tal, razão de bem e daí decorre que *o bem e o ser são conversíveis:* tudo o que é ser é bom, tanto quanto e, na medida, em que é ser.

3. **O uno e o bem.** — Em virtude da conversibilidade recíproca das propriedades transcendentais, devemos poder dizer: *o bem e o uno são conversíveis.* De fato, todo ser tem sua finalidade própria, determinada, característica de sua natureza, isto é, tem seu bem próprio. Por causa mesmo, da unidade que o define como ser, seria absurdo que pudesse tender a vários fins diferentes, ou mesmo, a vários fins simplesmente múltiplos: seguir-se-ia daí, que sua natureza não seria una e que êle não seria *um* ser. — Mas, é evidente que os fins podem ser múltiplos se estão hierarquizados ou subordinados, o que é ainda, uma forma de unidade.

§ 2. A PERFEIÇÃO, RAZÃO DA APETECIBILIDADE

228 1. **Bem e apetecibilidade.** — Diferente do conhecimento, que atrai para si o objeto, *a tendência é movida pelo objeto e vai para êle.* Daí decorre que a maneira, pela qual o ser aperfeiçoa o cognoscente, difere da maneira pela qual aperfeiçoa o que quer ou, de um modo geral, aquêle a quem satisfaz e aplaca uma necessidade. O ser aperfeiçoa a faculdade cognitiva, não por meio de seu ser real, mas por meio de uma similitude de si, impressa no cognoscente sensível ou inteligente. Pelo contrário, êle aperfeiçoa o apetite, por meio de seu ser real. — *O ser é, portanto, apetecível ou desejável enquanto traz a perfeição.*

2. **Bondade ativa e bondade formal.** — Todo ser, como tal, é bom, isto é, suscetível de satisfazer o desejo de um outro ser e de lhe comunicar a perfeição que lhe falta. É êste aspecto de bondade que chamamos *bondade ativa (bonitas activa).* — Mas todo ser tem, também em si, uma bondade intrínseca, que chamaremos *bondade formal (bonitas formalis),* e que consiste em sua própria perfeição, isto é, no próprio ser que é (e, segundo o grau dêste). Esta perfeição (ou êste ser), todos os sêres a amam e querem conservá-la. Daí, o axioma: todo ser é bom para si *(omne ens bonum sibi).*

É evidente que *a bondade ativa do ser, isto é, sua apetecibilidade, repousa, fundamentalmente, sôbre a bondade formal ou perfeição do ser,* que é a causa formal da apetecibilidade. Isto aliás, nada subtrai ao caráter puramente relacional, do

bem. O fato de ser desejável, quer, como perfeição a atingir, quer como perfeição possuída, nada acrescenta ao ser e significa apenas uma relação. Isto é verdade, até mesmo para a bondade formal, que, realmente apenas diz a conformidade da existência (ou ato) com a essência (ou potência): o ser, enquanto existente, é fim a si mesmo, enquanto forma ou essência. *Todo ser aspira à possessão estável e perfeita da forma que o define.* Por isto, a forma tem também razão de fim, tanto que, os três têrmos de fim, de forma e de bem são apenas três aspectos de uma única e mesma coisa.

§ 3. Os modos da bondade

229 1. **As três espécies do bem.** — Podemos dividir analògicamente, o bem transcendental em bem útil, deleitável e honesto. — *O útil (bonum utile)* é o que serve de meio para um bem. Todo seu valor de bem, enquanto útil, reside portanto em sua capacidade de procurar um outro bem; em si mesmo, pode nada possuir de atraente (o remédio para o doente). — *O bem deleitável (bonum delectabile)* é o que nos traz alegria e gôzo, tal uma obra de arte. — *O bem honesto (bonum honestum)* enfim, é o que nos atrai, não por utilidade ou para gôzo, mas pela perfeição que confere.

2. **Analogia do bem.** — É, portanto, sob *o ponto-de-vista da finalidade* que distinguimos as três ordens de bem. O bem primeiro, e pròpriamente dito, é aquêle que responde à finalidade essencial do ser: é o bem honesto. — O bem deleitável é, realmente como tal, um fim do apetite, mas não seu fim último, pois, o gôzo não significa a totalidade do bem, mas apenas um aspecto dêste. — Quanto ao útil, está no último grau do bem, pois que não é fim mas meio.

Está claro que estas ordens de bens não são unívocas, entre si, porém, análogas de uma analogia de atribuição.

3. **O mal.** — O mal que é o contrário do bem transcendental, consiste, para um ser, na privação de um bem que lhe pertence. É pròpriamente, *uma falta ou uma deficiência de ser.* Êstes têrmos *privação, falta,* e *deficiência* servem aqui para assinalar que se trata, não de ausência pura e simples de uma perfeição qualquer, mas da ausência de um bem necessário à integridade de um ser dado. Assim, a cegueira é um mal, apenas no vidente *(privação),* mas não na pedra, a qual não é dado ver *(negação).*

O mal, por ser uma privação, isto é, um não ser, num ser que, como tal, é bom, pode existir, apenas no bem ou no sujeito.

ART. V. *OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS*

230 O estudo dos primeiros princípios já encontrou seu lugar, em Lógica *(I, 38-39)*, em Psicologia *(II, 483-496)* e em Crítica *(77-80)*. Deve, porém, ser retomado, uma vez mais aqui, sob o ponto-de-vista ontológico. Êste estudo se relaciona, com efeito, diretamente, ao dos transcendentais, porque os princípios primeiros são, por definição, formados com o auxílio das noções, absolutamente primeiras, e, em primeiro lugar, com o auxílio da noção de ser, que as governa tôdas. Por esta razão, tem êles próprios valor transcendental. Devemos, portanto, precisar o número e a ordem destas sínteses primitivas.

§ 1. O PRINCÍPIO DE CONTRADIÇÃO

Devemos esforçar-nos para apreender *a ordem de gênese dos princípios, a partir da intuição do ser* e do conceito metafísico que dela procede. Sabemos que o princípio de identidade se formula assim: "aquilo que é, é" ou, "cada ser é o que é", enquanto o princípio de não-contradição (ou de contradição) se enuncia sob as seguintes formas: "o ser não é o não-ser" ou "é impossível ser e não ser, ao mesmo tempo". Êstes dois princípios se relacionam evidentemente, sob suas diversas formas à noção de ser. Mas a questão é saber qual dos dois é o primeiro ou o mais fundamental.

O princípio do têrço excluído («entre ser e não-ser, não há meio têrmo») deriva imediatamente da impossibilidade de afirmar, simultâneamente, o ser e o não-ser. De fato, se houvesse um meio têrmo, consistiria êste em ser e não ser, ao mesmo tempo, o que é absurdo. — Vemos que o princípio de contradição afirma que duas proposições contraditórias não podem ser *verdadeiras*, ao mesmo tempo, — e que o princípio do têrço excluído afirma que duas contraditórias não podem ser falsas simultâneamente *(I, 39)*.

1. **Posição e negação do ser.** — Parece que a via negativa, seja a mais imediata e mais fundamental. De fato, *é a negação do ser (ou divisão) que segue, imediatamente, a posição ou concepção do ser.* Nenhuma operação mais simples que esta negação se pode conceber, depois da posição do ser. Assim, o espírito apreende, de uma só vez, a incompatibilidade radical do ser e do "não-ser", o que é a própria fórmula do princípio de contradição: o ser não é o "não-ser".

Daí, se conclui que do ponto-de-vista genético, todos os outros princípios e, por isto mesmo, tôdas as asserções, essenciais ou existenciais, decorrerão dêste princípio ou serão submetidas à sua regulação suprema, isto é, *tôda verificação dos outros princípios, assim como tôda demonstração discursiva,*

se fará por redução a esta evidência, absolutamente primeira de que o ser e o não-ser se excluem mùtuamente, ou sob o ponto-de-vista lógico, que é impossível afirmar e negar, ao mesmo tempo. [3]

ARISTÓTELES propõe esta fórmula do princípio de contradição: «é impossível ser e não ser, ao mesmo tempo, e, sob o mesmo aspecto». *(Metaphys.*, XI, 1061b 35:36.) KANT criticou esta fórmula, à qual reprova introduzir a consideração do tempo («ao mesmo tempo»). [4] Mas há aí um êrro, no sentido de «ao mesmo tempo», que, longe de introduzir o tempo, o exclui, pois que esta expressão significa a *simultaneidade*. Equivale, muito exatamente, à «de uma só vez». — Quanto à adjunção de «sob o mesmo aspecto», não introduz nenhuma restrição no princípio, mas visa apenas a precisar que o ser e o não-ser se excluem, porque se opõem, *contraditòriamente*.

KANT acrescenta uma outra crítica, a saber, que a fórmula aristotélica introduz inùtilmente uma modalidade («é impossível») *(I, 67)*, porque, diz êle, «impossível» faz apenas enunciar, pura e simplesmente, a apodicidade do princípio. — Mas, ainda desta vez, a objeção kantiana carece de base. De fato, a modalidade «impossível» está exigida pelo fato de que o princípio, sendo negativo, não afirma nem ser nem não-ser, mas, simplesmente sua incompatibilidade (ou incompossibilidade). Vemos assim que *é essencial ao princípio de contradição ser uma proposição modal.*

Quanto à asserção kantiana de que o princípio de contradição tem apenas valor lógico, isto é, vale apenas pela razão pura, isto é, pelo ser *pensado*, repousa sôbre o postulado, refutado na Crítica, de que não temos nenhuma intuição do ser transobjetivo ou extramental.

231 2. **A relação de identidade.** — Diversas vêzes quiseram reduzir o princípio de identidade ("o que é é", "cada coisa é o que é") a uma pura tautologia. É impossível porém aceitar esta opinião, desde que constatamos que a afirmação de iden-

---

[3] Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, II.ª, q. 94, art. 2: "Illud quod primo cadit in appreehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod "non est dimul affirmare et negare", quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4 Metaphys."

[4] KANT, *Critique de la Raison pure*, Analut. Trans. l. II, ch. II, Ire. sect.: "O princípio de contradição, como princípio puramente lógico, não deve limitar suas asserções a relações de tempo; uma tal fórmula é, portanto, inteiramente contrária a seu fim /..../. Se eu digo: um homem que é ignorante não é instruído, é preciso que eu acrescente: *ao mesmo tempo*, porque aquêle que é ignorante num momento pode ser instruído no outro. Mas se digo: nenhum homem ignorante é instruído, a proposição é analítica, visto como o caráter (de ignorância) constitui aqui o conceito do sujeito, e assim, esta proposição negativa decorre imediatamente do princípio de contradição, sem que seja necessário acrescentar esta condição: *ao mesmo tempo.*

tidade está ligada à intuição do ser como "alguma coisa" *(aliquid)* e como unidade.[5]

Se com efeito o ser é necessàriamente alguma coisa de determinado e é indiviso, em si mesmo, resulta imediatamente que, necessàriamente é (como o existente) o que é (como essência), senão seria simultâneamente, ser e não-ser, êle mesmo e outro, uno e vários, o que é absurdo.

Disto decorre que o princípio de identidade parece se explicitar posteriormente ao princípio de contradição, e ser uma sua aplicação, determinada pela distinção, implicada no "alguma coisa", do ser existencial e do ser essencial, do sujeito e do predicado. Como tal, *o princípio de identidade não é tautologia, pois que enuncia a necessária identidade do sujeito com o predicado, quer dizer, a necessária identidade de dois objetos de pensamento distintos*. Seu caráter transcendental não pode portanto ser pôsto em dúvida, porque "sujeito" e "predicado" ultrapassam aqui tôdas as categorias e valem, analògicamente, por tôda posição de ser por via de juízo.

A fórmula correntemente empregada A é A (ou A=A) para enunciar o princípio de identidade, é claramente defeituosa e inadequada. É, com efeito, uma pura e simples tautologia, que não corresponde, absolutamente, ao que significa a relação de identidade. Esta seria *absolutamente* vã se não afirmasse a *identidade real, de coisas concebidas como distintas, sob algum ponto-de-vista*. É o que sobressai, claramente, da análise do juízo, enquanto se formula sob a garantia do princípio de identidade: sua essência consiste em afirmar que objetos pensados como distintos se identificam na existência. (O homem é um animal racional; Sócrates é mortal, *116*.) Por isto, dizemos que a essência do juízo consiste na afirmação de identidade significada pelo verbo-cópula «é». *Esta relação de identidade não é tautológica; significa um movimento de pensamento real um progresso no saber, uma descoberta autêntica*, enquanto a asserção «o homem é o homem» (no sentido de que A é A, isto é, no sentido em que sujeito e predicado seriam concebidos como absolutamente idênticos e indiscerníveis) seria perfeitamente estéril e vã. — Ainda mais, os juízos do tipo «Sócrates é mortal», «a terra é redonda», «7+5=12» tornar-se-iam indemonstráveis, porque não podem, de maneira alguma, ser reduzidos a A é A. Foi isto mesmo o que ressaltaram os céticos, os empiristas, assim como KANT, que criou para tais juízos a categoria «sintéticos *a priori*». Mas, isto mesmo basta para demonstrar que o esquema «A é A» é radicalmente inapto para traduzir a relação de identidade. A atividade do espírito, concebida segundo êste esquema, chegaria a ser impossível e ininteligível.

---

[5] É o ponto-de-vista exposto por ARISTÓTELES, *Metaphys.*, 1018 a 5-9 — Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, q. 13, art. 7: "Secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum."

§ 2. Princípio de razão de ser

232 1. **Forma geral.** — O princípio de razão de ser, sob seus diversos aspectos (princípio de finalidade, princípio de causalidade, princípio de substância), responde à *necessidade de inteligibilidade*, isto é, resulta imediatamente da relação da inteligência com o ser. A inteligência não pode se satisfazer em considerar o ser como determinado quer saber *sua razão de ser*, isto é, aquilo por que é, pois é isto que a torna inteligível.

O princípio de razão de ser está, portanto, unido à verdade transcendental e enuncia a necessária conexão do ser e da verdade: *o ser necessàriamente deve dar conta de si à inteligência*, porque é nisto mesmo, como já vimos acima, que consiste ontològicamente sua verdade. Também, podemos dar as fórmulas seguintes, como as expressões mais gerais do princípio de razão de ser: *"todo ser deve ter sua suficiência inteligível, seja por si mesmo, seja por um outro* (a inteligência vê, de fato imediatamente, que o ser existe ou por si, isto é, necessário, absolutamente, ou por um outro, isto é, que é contingente), — ou ainda: *"tudo o que é é inteligìvelmente determinado"*.

Estas fórmulas, em sua generalidade, exprimem os dois aspectos essenciais da razão de ser ou inteligibilidade: de um lado, a *inteligibilidade intrínseca*, que explica o ser pelos princípios internos que explicam que é tal *(essência)* ou que age de tal modo *(natureza)*, — por outro lado, a *inteligibilidade extrínseca*, que explica o ser como existente por referência às causas externas, que o explicam como tal. À inteligibilidade intrínseca corresponde o princípio de finalidade; à inteligibilidade extrínseca, o de causalidade.

233 2. **Princípio de finalidade.** — O princípio de finalidade pode ser expressado sob duas formas. Primeiro, do ponto-de--vista da atividade ou da atualidade do ser, diremos que "todo agente age em vista de um fim". *(Omnes agens agit propter finem.)* Em seguida, do ponto-de-vista da potencialidade, diremos que "a potência está ordenada para o ato" *(potentia dicitur ad actum)*. Sob estas duas formas, o princípio de finalidade une-se ao princípio de contradição. Podemos demonstrá-lo pela redução ao absurdo. Se, com efeito, uma coisa não tivesse sua razão de ser (em si ou numa outra), esta coisa seria e não seria, ao mesmo tempo: seria (por hipótese) e não seria, porque não teria aquilo sem o que não pode existir.

Sob êstes dois aspectos, trata-se da inteligibilidade interna do ser. Mas é *a primeira forma do princípio, a que visa à atualidade*

do ser, que é a mais fundamental e que vale, analògicamente, por todo o ser. Pelo contrário, desde que intervém a consideração da potencialidade, o princípio se acha, de fato, limitado ao plano da potência e perde seu caráter transcendental. O ser é, de fato, de agora em diante, concebido como empenhado no *devenir* e, é êste mesmo *devenir* que temos de explicar. Êste implica potencialidade (ou determinabilidade) e por isto mesmo, ordenação a um ato (ou determinação). É que a determinabilidade ou potencialidade seriam apenas puro nada, se não estivessem preordenadas para um ato. Por outras palavras que mostram a relação dêste princípio ao de identidade: *o ser-potência é «alguma coisa» (aliquid), apenas pelo ato para o qual está ordenado.*

No primeiro caso, que encara o ser, enquanto agente, a operação dêste encontra sua razão de ser, apenas em um fim a realizar, isto é, num bem a adquirir, ou a comunicar. *É, portanto, o bem que é a razão formal da atividade do ser, isto é, que é, universal e necessàriamente, sem fim.* Mesmo quando se trata de um bem a comunicar a outrem, é ainda a perfeição ou o próprio bem do agente que é a razão de ser da ação, porque é aperfeiçoando outrem que o agente obtém seu próprio bem, — na medida, pelo menos, em que tem necessidade de um acréscimo de perfeição: Deus, Bem infinito, se êle comunica a perfeição e o ser, só o pode fazer pelo efeito de sua superabundância de perfeição e de ser.

234 3. **Princípio de causalidade.** — Êste princípio, determinação da razão de ser, se une à divisão do ser em ser, por si e ser, não por si ou contingente. O ser por si *(a se)* não tem causa; êle é necessàriamente. *O ser contingente tem uma causa,* o que é a fórmula mesma do princípio de causalidade. — Êste princípio pode ser formulado de uma maneira, ainda mais geral, a partir das noções de potência e de ato. Enunciamo-lo então sob esta forma: *"nenhum ser passa de si mesmo da potência ao ato". (Nihil reducit se de potencia ad actum.)* Com efeito, se uma coisa pudesse passar de si mesma da potência ao ato (isto é, dar-se de si mesma, tal ou tal determinação), seria preciso que já a possuísse em ato, isto é, que estivesse, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, em ato e em potência (ser e não-ser). Do mesmo modo, se uma coisa pudesse começar a ser por si mesma, decorreria que poderia ser, antes de ser, isto é, ao mesmo tempo, ser e não ser.

A divisão do ser em ser, por si e ser, não por si, não significa o conhecimento atual da existência do Ser por si, que é Deus. Inclui ela, virtualmente, o raciocínio que levará a afirmar esta existência. Mas, como tal, só se refere ao *conceito* de ser, do qual enuncia uma divisão transcendental.

O princípio de substância é uma forma do princípio de razão de ser, no que êle enuncia que a mutação só é inteligível pelo sujeito *(II, 488)*. Sob suas diversas formas, relaciona-se ora com o ponto-de-vista da finalidade, ora com o da causalidade. A substância explica, com efeito, o *devenir* acidental do ser, quer como *fim dos acidentes* (porque é por êles que aquela exerce sua atividade própria), — quer a como princípio dos *acidentes próprios* (porque êstes resultam, necessàriamente, da essência e da substância), — quer como *sujeito dos acidentes* (causalidade material).

ART. VI. *O BELO, A ARTE E AS BELAS-ARTES*

235 O belo *(pulchrum)* não é uma propriedade transcendental do ser porque não se une imediatamente com o ser, mas, sòmente pelo intermediário da verdade e do bem. É, com efeito, uma espécie de bem para as faculdades de conhecimento. Todavia, e, por isto mesmo, o belo possui uma certa transcendência, que resulta daquela das noções, com as quais está essencialmente ligado.

À questão da *natureza do belo*; que é pròpriamente metafísica, se unem à do *sentimento estético*, que é psicológica, — e a da *arte e das belas-artes*, que pertencem à filosofia prática, pois que a arte é relativa à produção de uma obra. É entretanto difícil separar estas diversas questões, tão estreitamente dependentes umas das outras. Por isto, iremos considerá-las, aqui, em seu conjunto.

§ 1. O BELO

A. Noção

1. **Definição.** — SANTO TOMÁS define o belo como sendo *o que agrada ver (id quod visum placet)* ou *o que agrada pelo conhecimento.* Esta definição implica dois elementos essenciais, que devemos considerar separados um do outro.

a) *A beleza, objeto de intuição.* O belo agrada pelo próprio conhecimento que temos dêle. *A complacência que êle determina afeta, imediatamente, o conhecimento mesmo, porque é nêle que a faculdade cognoscente, encontra seu término e seu repouso.* — O belo difere, entretanto, da verdade: a verdade consiste, com efeito, na pura conformidade da inteligência com aquilo que é, enquanto o belo se define pela *alegria* que proporciona esta conformidade: é, não o conhecimento como tal, mas o *conhecimento, como fonte de deleite e de complacência.*

A beleza supõe, portanto, *uma relação do ser com a inteligência,* na qual determina uma complacência pela manifestação de caracteres, outros que os da verdade, a saber, a integridade, a proporção e a clareza do objeto mas que todos, entretanto, como a verdade, são acessíveis apenas à inteligência. É certo também que a *beleza é acessível aos sentidos,* e os põe num estado de bem-estar e de satisfação: o ouvido é encantado por uma bonita música, os olhos gozam de belas formas plásticas. Mas isto se deve, por um lado, ao fato de que os sentidos do homem estão penetrados de razão, por causa da unidade do composto humano: a beleza não se pode compre-

ender sem uma referência formal à inteligência, porque tôda apreensão *consciente* de beleza encerra um juízo (implícito) que só pode ser obra da inteligência. — Por outro lado, *tôda percepção de beleza implica a colaboração dos sentidos com a inteligência*, porque só pode ter, como têrmo, coisas concretas, nas quais sòmente se acaba, pròpriamente, e em sua perfeição, o conhecimento humano. Por isto mesmo, a perfeição do belo é necessàriamente intuitiva e sintética, ao mesmo tempo sensível e inteligível.

b) *A beleza é fonte de alegria.* O belo é deleitável; encanta e arrebata; gera o desejo e o amor. É, portanto, uma espécie de bem, a saber, *o bem do conhecimento*. Nisto, difere do bem transcendental, que nada mais revela senão uma relação com o apetite, enquanto a beleza acrescenta ao bem uma relação com a faculdade cognitiva. Noutras palavras, o conhecimento não é simplesmente a condição do gôzo do belo mas sua *causa*, enquanto é apenas a condição do apetite e do desejo. O que move o desejo não é necessàriamente belo; mas o que é belo agrada sempre e necessàriamente. A saciedade que produz algumas vêzes a beleza resulta apenas das condições subjetivas de sua percepção: *em si mesmo o belo é fonte de alegria constantemente renovada.* "A thing of beauty is a joy for ever", dizia KEATS.

237 2. **As condições objetivas da beleza.** — Quais são as razões que determinam esta complacência no conhecimento, que é o efeito da beleza? Sob outra forma: quais são as condições objetivas da beleza? Estas condições são múltiplas, mas podemos reduzi-las a três principais:

a) *A integridade do objeto.* O objeto conhecido é belo apenas se se apresenta em tôda a sua integridade, senão o conhecimento não poderia nêle encontrar seu têrmo perfeito, nem por conseguinte, nêle se comprazer absolutamente.

A noção de integridade do objeto requer, entretanto, ser entendida de uma maneira muito larga e muito flexível. Não deveríamos, em particular, limitá-la à integridade material, porque a matéria do objeto estético não vale por si só, mas sòmente pela forma que nêle se manifesta. Esta pode, até um certo ponto, ser independente dêle. *A integridade requerida é, portanto, a que é exigida pela manifestação perfeita da forma ou da idéia.* Pode ser ela materialmente deficiente. Acontece mesmo, que certas autênticas obras de arte conseguem tornar a forma ou idéia mais acessível e mais clara por uma falta voluntária da integridade material, destinada a ressaltar, mais fortemente, certos aspectos inteligíveis do objeto. (As

obras de numerosos pintores modernos serviriam para ilustrar êste ponto-de-vista.) [6]

238 b) *A unidade na variedade.* A unidade, noção transcendental, precede a verdade e o bem; precede também a beleza e é seu fundamento. *O que é belo possui a unidade, mas uma unidade que admite a variedade e, por ela, se manifesta.* A multiplicidade dos aspectos e as dissemelhanças, longe de prejudicarem a beleza, a tornam mais resplandecentes, se elas se reduzem à unidade e a explicam. A unidade triunfa, quando submete à sua lei os elementos que pareciam inconciliáveis, como vemos nas arquiteturas sonoras de Bach, de Beethoven ou de Franck, onde a unidade reúne e funde motivos e temas múltiplos num mesmo todo harmonioso, onde nada é inútil, onde tudo concorre e se combina numa mesma idéia.

Todavia, esta noção de unidade ou de proporção, é ela mesma relativa ao sujeito que percebe a beleza e, por conseguinte, relativa às latitudes e às épocas. Sem dúvida, possui ela um sentido objetivo, definido pela natureza mesma da coisa bela. Mas *os aspectos que podem revestir a harmonia ou a proporção são tão numerosos que o juízo de beleza está submetido a uma extrema variabilidade,* segundo a evolução dos gostos e dos sentimentos.

c) *A claridade.* A claridade de que se trata aqui, não é a da verdade como tal, mas uma espécie de brilho ou de *resplendor da perfeição e da ordem.* — Não é necessário, aliás, que esta claridade seja imediatamente acessível. Ela é uma realidade objetiva, mas que, para ser percebida, requer, muitas vêzes, uma formação do gôsto estético. Nada é mais claro que uma fuga de Bach: apesar das complexidades que comporta o tratamento do tema, sua ordem é (de ordinário) esplendorosa. Mas para perceber êste esplendor é necessário possuir uma certa noção da técnica da fuga.

---

[6] Cf. J. Maritain, *Art et Scolastique*, Paris, 1927, pág. 43: "Não há uma só maneira, mas mil, dez mil maneiras, em que a noção de *integridade* ou de perfeição, ou de acabamento pode se realizar. A ausência de cabeça ou de braços é uma falta de integridade muito importante numa mulher, e muito pouco numa estátua, seja qual fôr a tristeza que tenha sentido Ravaisson por não ter podido completar a Vênus de Milo. O menor esbôço de Vinci ou de Rodin, é mais acabado que o mais perfeito Bougereau. E se a um futurista agradar só pintar um ôlho ou um quarto de ôlho na senhora que retrata, ninguém lhe contesta o direito; só exigimos, aí está todo o problema — que êste quarto de ôlho seja justamente o que a dita dama necessita, *no caso.*

B. Teorias do belo, em si, e da atividade do jôgo

239 1. **O mito do belo, em si.** — Filósofos, imbuídos de platonismo, quiseram que a beleza fôsse, para nós, apenas a percepção de um mundo ideal, a apreensão misteriosa da invisível essência das coisas ou dos tipos absolutos e imutáveis. — Estas teses, se pretendem fazer da beleza o objeto de uma intuição, que diretamente se relacione com o mundo inteligível, são demasiado ambiciosas, porque as coisas são, sem dúvida, muito mais simples. *A beleza, num sentido, é uma realidade sensível uma vez que resulta da perfeição com que uma forma está realizada na matéria.* Portanto é nas coisas que a percebemos. — É verdade, porém, como se esforçou em demonstrá-lo sobretudo SANTO AGOSTINHO, que as belezas finitas que contemplamos nas coisas supõem uma Beleza infinita, ou ainda, a participação da razão a normas de beleza e de perfeição que transcendem o espaço e o tempo *(28)*. O artista, porém, não tem os olhos fixados nesta Beleza infinita que em si mesma está acima de nossa apreensão e que só é apreensível pelos seus reflexos que descobrimos nas coisas.

Todavia, há um sentido em que é lícito falar de *belo ideal.* O belo ideal, por oposição ao belo real, é o que é concebido pelo espírito: é *um tipo de perfeição, um modêlo que o espírito se faz e que lhe serve de regra na produção da obra de arte* (idéia exemplar). Esta é como o efeito do ideal concebido, ela o realiza com maior ou menor perfeição. Concluímos assim que se o belo ideal é encarado como perfeito, a perfeição está mais na intenção do artista do que no ideal que êle realmente concebe.

240 2. **Teoria da atividade de jôgo.** — Também se procurou explicar a beleza e a emoção que ela proporciona pelo fato de que, prescindindo em absoluto de preocupações utilitárias, a beleza expressaria algo que é inteiramente *gratuito,* livre de qualquer necessidade e de tôdas as condições externas à pura atividade, como tal. *Sendo a gratuidade, característica do jôgo, o belo poderia então ser definido como o efeito da pura atividade de jôgo.* Tal é o sentido geral da definição kantiana do belo como "o que satisfaz o livre-jôgo da imaginação, sem estar em desacôrdo com as leis do entendimento." *(Critique du jugement).*

Esta teoria encerra uma parte de verdade. O belo, de fato, *é gratuito, no sentido de que não tem, como tal, um fim útil.* Basta-se a si mesmo e, por si mesmo, se justifica: KANT diz, noutras palavras, que êle é "uma finalidade sem fim". Sem dúvida o artista pode estar interessado mas a própria obra é,

essencialmente gratuita, sem outra finalidade que a de proporcionar a alegria estética.

Isto, entretanto, não nos deve levar a confundir o jôgo e a beleza, a atividade de jôgo e a atividade artística. Há entre elas múltiplas diferenças. De fato, *o jôgo não visa a produzir uma obra,* mas ao puro desdobramento da atividade. — Além disto, o que KANT disse do belo só vale para êle: "agrada sem conceito", enquanto a beleza é tanto mais *gozada quanto mais clara é à inteligência.* Esta não pode ser reduzida ao conceito, uma vez que não é sòmente um conhecimento, mas um gôzo; entretanto, ela não exclui o conceito, a reflexão e a análise, que são, muitas vêzes, instrumentos de gôzo mais intenso. Pelo contrário, a finalidade do jôgo, embora exija inteligência, está fora desta, no livre exercício da atividade. Enfim, *o jôgo não é sério,* o sério arruina-o, como tal. *A beleza, ao contrário, aparece como uma coisa grave,* exige a veneração e o respeito.

C. A emoção estética

241 A emoção estética, isto é, a complacência que determina a percepção da beleza, é qualquer coisa de complexo. Podemos ao analisá-la distinguir os seguintes elementos: a alegria, a admiração, e a simpatia.

1. **A alegria.** — As coisas belas, dissemos, proporcionam a alegria (id quod visum *placet).* Dizemos, muitas vêzes, também, que são fontes de prazer. Mas a palavra prazer está muito impregnada de significação sensível para ser, aqui, perfeitamente adequada. *A idéia de alegria tem algo de mais espiritual, sem excluir, apesar disto, o elemento sensível, sempre presente no sentimento estético,* e convém melhor, para definir esta emoção tão particular e suscetível de uma tal intensidade, que nasce da percepção da beleza.

Entretanto, também podemos distinguir, na emoção estética, o indício de uma certa tristeza, que provém do *sentimento do que há de precário, de frágil, de transitório na beleza finita.* Ora, tôda beleza encerra uma exigência de eternidade, como tôda alegria pura desejaria eternizar-se. Aqui, na emoção estética, compreende-se que a beleza sensível está submetida às condições de corrupção e de dissolução da matéria em que está realizada. Assim, muitas vêzes pudemos falar da "dolorosa doçura" das coisas belas.

2. **A admiração.** — As coisas belas provocam admiração, isto é, espanto e respeito. Espantam pelo que encerram de

perfeição inesperada, de visão original e penetrante, de associações singulares, de combinações ousadas. Inspiram uma espécie de *respeito sagrado*, pela revelação que fazem do mundo secreto das formas, e, sobretudo, pela manifestação do poder que exercem sôbre a inteligência humana. *O homem se sente subjugado pela beleza e nela reverencia uma forma espiritual.*

Por isto se pôde falar de "religião da arte" ou de "religião da beleza" (RUSKIN), já que a beleza produz alguns dos efeitos das coisas sagradas. Isto, porém, é apenas uma maneira de dizer. *A arte não pode ser uma religião*, e, se a beleza merece nossas homenagens é como o reflexo da Beleza Infinita, princípio de tôda beleza finita.

3. **A simpatia.** — O sentimento estético aparece como eminentemente social. É fator de simpatia ou de gôzo comum. Quem goza a beleza aspira a comunicar a outrem sua emoção e fazê-la partilhar de sua admiração. *A beleza consegue de fato fazer vibrar as almas em uníssono*, e criar uma espécie de unidade espiritual, justamente por causa de seu caráter gratuito. A beleza, como tal, está acima das causas de divisão e de conflito.

D. As espécies do belo

1. O belo natural, artificial e moral

242 a) *O belo natural.* O belo natural é o que se encontra *nas coisas da natureza*, consideradas tanto em seu conjunto como em particular. Tudo é belo de alguma maneira na natureza para quem sabe considerá-la como é devido.

Esta beleza é sensível e corporal ou espiritual e inteligível. Se a beleza é *sensível*, não é que os sentidos possam *formalmente* perceber a beleza, a qual, como vimos acima, se dirige essencialmente ao espírito. (É por isto que o animal não percebe o belo, como tampouco a verdade, nem encontra o bem e a felicidade pròpriamente ditos.) Mas *a beleza é sensível enquanto o espírito a descobre mediante os dois sentidos estéticos, a vista e o ouvido.* Discute-se a questão de saber, se os outros sentidos são capazes de perceber a beleza. Não parece que isto aconteça, porque o gôsto, o olfato e o tato são em si mesmos muito confusos para apreender os caracteres do belo. Quanto à *beleza espiritual*, está em tôdas as coisas espirituais e nos conceitos que as exprimem: nada é tão belo como uma alma, se fôsse possível vê-la.

Alguns filósofos e estetas pensaram que só pode haver beleza sensível: o belo espiritual seria tal, apenas por analogia e confun-

dir-se-ia com a verdade, como a beleza moral com o bem. Esta opinião, porém, não poderia ser admitida. *O belo existe formalmente na ordem espiritual, sem se confundir com a verdade e o bem, porque todos os caracteres do belo podem ser dados na ordem espiritual, tanto quanto e melhor ainda do que na ordem sensível.* Todavia, é certo que o belo superior nos é acessível, apenas sob uma forma sensível e bela por si mesma: nossa inteligência e por conseguinte nosso sentido estético não estão naturalmente proporcionados senão às formas inteligíveis encarnadas no sensível. Tal é o domínio do *belo humano.* Mas esta beleza sensível é tão pouca coisa no domínio do belo, que ela mesma nos parece perfeita, apenas na medida em que é o reflexo de uma beleza superior, isto é, de uma ordem e de uma harmonia de natureza pròpriamente inteligível.

b) *O belo artificial.* O belo artificial é o *efeito da arte humana.* É êle também sensível ou espiritual: dirige-se aos olhos, às orelhas, à imaginação, ou então dirige-se de preferência ao espírito, sem que seja possível aliás separar as belezas de ordem sensível daquelas de ordem espiritual.

c) *O belo moral.* O belo moral é o efeito de uma reta razão unida a uma vontade justa e santa. Consiste na *virtude,* tomada não em seu aspecto de bem, mas sob o aspecto em que agrada e encanta o espírito e o coração.[7]

243 2. **O sublime, o elegante, o bonito.** — Distinguimos, ainda, algumas formas particulares do belo, que podemos reduzir a três, a saber: o sublime, o elegante e o bonito.

a) *O sublime.* O sublime não é outra coisa que o belo em sua mais alta expressão ou, mais precisamente, *o belo enquanto excede nosso conhecimento ou nosso pensamento e ultrapassa a medida comum.* Como tal provoca não sòmente nossa admiração mas muitas vêzes também, uma espécie de temor reverencial. Não deve, entretanto, ser confundido com o colossal ou o enorme, que revela apenas a matéria ou a quantidade. *O sublime é essencialmente* simples: sua grandeza reside na potência soberana com a qual uma forma, na ordem física ou moral, domina uma matéria rebelde.

b) *O elegante e o bonito.* A elegância consiste sobretudo na harmonia da forma exterior e dos movimentos. O bonito é o que agrada pelas proporções e pela perfeição dos pequenos pormenores.

---

7 Cf. Santo Tomás, 2.ª, 2ae., q. 145, art. 2: "Honestum est idem spirituali decori"; art. 4: "Honestas est quaedam spiritualis pulchritudo."

§ 2. A ARTE E AS BELAS-ARTES

A. Natureza da arte

244 1. **A arte em geral.** — A arte consiste essencialmente na *reta razão das coisas que se fazem (recta ratio factibilium)*, isto é, tem por função determinar que condições deve preencher a obra a produzir para estar conforme à idéia do artífice. — Dêste ponto-de-vista muito geral, não faremos distinção essencial entre as artes úteis e as belas-artes; entre artífice e artista. Nos dois casos, trata-se de fazer passar uma idéia (idéia de mesa, idéia de relógio, idéia de uma melodia, idéia de um monumento, etc.), na matéria, de encarná-la de um certo modo. A arte é cada vez o que regula esta impressão da idéia numa matéria sensível.

2. **Artes e belas-artes.** — Vemos a diferença que há entre *as artes úteis e as belas-artes.* As primeiras visam essencialmente a um *fim útil,* sem entretanto excluir a beleza, esta só intervindo a título de acréscimo; *as belas-artes são desinteressadas* e visam apenas a produção de uma coisa bela. Quando falarmos simplesmente da arte, nas páginas que se seguem, é sempre às belas-artes que nos referimos.

3. **A arte é uma virtude intelectual.** — Se com efeito, a arte consiste na reta noção da obra a realizar, segue-se que aquela *em primeiro lugar reside na inteligência,* única capaz de conceber a idéia à realizar na matéria e os meios de realizá-la. — A arte, além disto, é uma *virtude* (ou *habitus),* isto é, uma qualidade estável, que aperfeiçoa a faculdade para que a ação seja fácil, rápida e deleitável. E como a arte tem por fim a obra a realizar, diremos que é uma *virtude prática,* que tende a tornar fácil e feliz o trabalho do artista. Daí que o verdadeiro artista possui uma espécie de infabilidade nas coisas de sua arte, e também uma espontaneidade criadora, que parece fazer de sua atividade artística como a manifestação de uma segunda natureza.

B. As belas-artes

245 Se considerarmos o objeto próprio de cada uma das belas-artes, obteremos dois grupos distintos: O grupo das artes plásticas e o grupo das artes do movimento. [8]

---

[8] Cf. P. Valéry, *Eupalinos ou l'Architecte, précédé de l'Âme et la Danse,* Paris, 1924.

1. **As artes plásticas.** — As artes plásticas são as que utilizam *as formas sensíveis maciças e espaciais e que produzem obras imóveis.* Êste grupo compreende a arquitetura, a escultura e a pintura.

a) *A arquitetura.* A arquitetura atinge a beleza pelo *equilíbrio e pelas felizes proporções* das massas pensantes que utiliza.

b) *A escultura.* A escultura visa a traduzir *as atitudes e os sentimentos* das formas vivas e particularmente do homem. Pode exprimir *o movimento (o Discóbolo),* fixando-o, porém, em um de seus momentos.

c) *A pintura.* A pintura se esforça por exprimir pelo jôgo das côres, *as relações das formas sensíveis entre si.* A pintura pode obter, por seus meios próprios, certos efeitos próprios da arquitetura e da escultura: consegue, em particular, fixar de uma maneira mais flexível do que a escultura, e até em seus mais sutis pormenores, as expressões do rosto.

2. **As artes do movimento.** — As artes dêste grupo (música, dança, poesia) produzem *obras que são essencialmente móveis,* situadas no tempo e não mais no espaço, como as do grupo procedente.

a) *A música.* A arte musical tem como elementos constitutivos: *o ritmo,* elemento fundamental, que resulta da sucessão de intervalos de tempos regulares, marcados por acentuações de intensidade, — *a melodia,* que tem sua origem no acento e procede diretamente da linguagem, espécie de canto, — *a harmonia,* baseada na simultaneidade das melodias.

b) *A coreografia.* A arte da dança tem qualquer coisa de misto: a dança com efeito participa da escultura pelas *atitudes móveis* que ela põe em jôgo, — da arquitetura, pelos *equilíbrios dos grupos* que realiza, da música enfim, da qual toma *o ritmo* próprio, dando dêle uma espécie de tradução plástica.

c) *A poesia.* O que chamamos *arte literária* (arte dramática, eloqüência) é qualquer coisa de complexo que oscila entre a expressão das idéias abstratas e a poesia, que é uma das belas-artes. A poesia pode buscar, como a música, a exprimir *sentimentos,* como a pintura, a descrever *formas* sensíveis. Possui seu encanto próprio, devido ao *ritmo* mais ou menos flexível e harmonioso que dirige o desenvolvimento do discurso verbal e que é, senão independente do sentido, pelo menos outra coisa que o sentido das palavras.

Podemos também dividir as belas-artes segundo seu grau de valor estético. Mas sôbre êste ponto, as opiniões são as mais variadas. Ora, com efeito, considera-se as artes, do ponto-de-vista objetivo, e dá-se a primazia àquela que parece unir e manifestar em mais alto grau, os caracteres objetivos do belo (arquitetura). Ora, e mais comumente, situamo-nos no ponto-de-vista subjetivo e consideramos como arte suprema aquela que proporciona as emoções mais vivas. Podemos hesitar, neste caso, segundo os gostos e os dons pessoais, entre a música, a arte dramática e a poesia. Parece, entretanto, que a música seja uma fonte de emoções mais vivas e mais profundas que as outras artes.

C. As regras da arte

246 Quando falamos das regras das artes, devemos distinguir entre as regras que dirigem a *concepção* da obra de arte e as regras que governam a *execução* da obra de arte.

1. A concepção de obra de arte

a) *As condições subjetivas.* Não há regras que permitam criar com tôda segurança uma obra-prima, mas há *condições necessárias para se poder conceber e produzir a beleza.* Estas condições podem elas próprias se resumirem na formação ou no aperfeiçoamento do *habitus operativo.* Um certo *dom inato,* que consiste sobretudo em aptidões, intervém geralmente no artista. Mas a atividade artística requer sempre *o trabalho, a meditação das obras-primas* da arte cultivada, *o recolhimento, a reflexão paciente, o gôsto da perfeição.*

b) *A imitação da natureza.* Será a arte uma imitação da natureza? Deveríamos negá-lo resolutamente se, por imitação, quiséssemos dizer cópia. *A arte não é simples cópia dos efeitos da natureza,* se assim fôsse, a fotografia seria o cúmulo da arte. — Há, entretanto, um sentido em que podemos dizer que *a arte imita a natureza,* a saber, enquanto *visa a produzir a beleza pela manifestação de uma forma sensível.* Esta forma, o artista não pode senão descobri-la, graças à penetração e à finura de sua visão, na natureza exterior ou interior, que é um imenso receptáculo de formas. A arte, mesmo dêste ponto-de-vista, é mais uma criação do que uma imitação, porque aqui, ver, é pròpriamente descobrir, inventar e construir.

c) *A arte e o ideal.* Uma concepção contrária à da arte como imitação da natureza afirma que a arte tem como objeto a manifestação do ideal. Esta concepção se une à teoria do belo em si que discutimos acima e encerra os mesmos equívocos. De fato, a fórmula, que faz do ideal o objeto da arte, seria falsa, se se considerasse êste ideal, como existindo acima

e fora da natureza. De fato, *o artista é sem dúvida um pesquisador de idéias ou de formas, mas na própria natureza:* o ideal que tem em vista é menos uma coisa preexistente à sua procura, um modêlo ou um tipo independente e separado do que a figura interior da obra a realizar numa matéria sensível.

247

2. A execução

a) *O ofício.* A execução é o domínio do ofício e da habilidade técnica. O artista deve ser um artífice, isto é, *um técnico ou homem de ofício.* A obra a produzir exige de fato o emprêgo de ferramentas apropriadas, cujo manejo é objeto de aprendizagem, o conhecimento preciso dos materiais, a posse das técnicas operativas. Sem ofício, a obra seria apenas balbuceio informe.

b) *Arte e ofício.* O ofício é necessário ao artista, mas extrínseco à arte. *A perfeição do ofício nunca poderia substituir a virtude ou o hábito artístico.* Não obstante, a maior tentação que espreita o artista é trabalhar no vazio, isto é, jogar com habilidade suas aptidões técnicas, sem ter uma idéia original e nova para exprimir, como tal orador equilibra harmoniosamente seus períodos e multiplica os gestos expressivos, sem nada ter a dizer. — O ofício está a serviço da arte e a ela se subordina todo inteiro. *A obra de arte perfeita é aquela em que o ofício mais desenvolvido chega a não mais se distinguir da própria idéia e a desaparecer na expressão desta idéia ou desta forma.* A admiração vai, então, diretamente ao próprio objeto belo e o artista, como artífice, fêz que o esquecessem em proveito da obra.

CAPÍTULO III

OS PREDICAMENTOS

SUMÁRIO [1]

ART. I. SUBSTÂNCIA E ACIDENTE EM GERAL. — *A divisão em substância e acidentes.* — Fundamento de divisão. — A inteligibilidade da mutação. — Razão metafísica da divisão. — Os dez predicamentos. — Divisão dos predicamentos. — Valor analógico da divisão. — *Noção da substância.* — A substância em geral. — Natureza. — Essência, forma e substância. — Noções aberrantes da substância. — Divisão da substância. — O suposto e a pessoa. — O problema da substância. — *Noção de acidente.* — Definição. — O sujeito dos acidentes.

ART. II. A QUALIDADE E A RELAÇÃO. — *A qualidade.* — Noção e divisão. — As diferentes qualidades. — O hábito e a disposição. — A potência. — Qualidade passível e paixão. — A forma e a figura. — *A relação.* — Natureza. — Noção e análise. — Propriedades da relação. — Divisão. — O fundamento da relação real. — As relações reais. — A distinção da relação real e de seu fundamento.

Não tivemos que nos ocupar, até aqui, com a noção de ser senão no que tem de absolutamente universal e por conseguinte naquilo que lhe pertence necessàriamente em todos os gêneros do ser, sejam quais forem. Mas, é evidente que o *ser se diversifica em categorias distintas* e que o que devemos dizer de uma destas categorias, enquanto determinação espe-

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Catégories Métaphysique*, III, c. 2; VII, c. 1-6, c. 16-17; XII, c. 1-2, 4-5 — SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, III, lect. 6-9, 10-12, 15; VII lect. 1-2, 11; XII, lect. 1-2, 5-9, 11-12; *De Ente et Essencia*, c. 6. — CAETANO, *De Ente et Essentia*, c. 7, q. 16; *In Aristotelis Praedicamenta*, éd. Laurent, Romae, 1939, págs. 33-192. — JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Logica*, II.ª, p., q. XIV-XIX. — SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, 6. — WEBERT, *Essai de Métaphysique thomiste*, Paris, 1927, págs. 201-261. — J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire*, Paris, 1915, págs. 122 sg. — HAMELIN, *Le sistème d'Aristote*, Paris, 1920, págs. 90-127. — M. BLONDEL, *Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz*, Paris, 1930. — R. JOLIVET, *La Notion de Substance*, Paris, 1929.

cial do ser, valerá sòmente para esta com exclusão das outras. Passando ao estudo dos predicamentos, gêneros supremos ou primeiras divisões do ser, deixamos então a ordem transcendental onde tínhamos até aqui permanecido. As questões que se apresentam agora dizem respeito à divisão do ser em substância e acidente e à natureza dos diferentes acidentes.

ART. I. *SUBSTÂNCIA E ACIDENTE EM GERAL*

250 No que toca os predicamentos em geral, temos primeiro que justificar a divisão do ser finito em substância e acidentes e determinar o número dos predicamentos, — depois, definir a noção da substância e a noção de acidente.

§ 1. A DIVISÃO EM SUBSTÂNCIA E ACIDENTES

Não precisamos provar a realidade de fato da divisão de ser finito em substância e acidente. Esta divisão já foi estabelecida em Cosmologia, particularmente pela análise da mudança *(I, 313-316)* e em Psicologia, no estudo do sujeito da vida psicológica *(II, 568-580)*. Nossa tarefa estará, portanto, limitada em precisar o alcance metafísico da divisão, e em definir em função do ser a natureza da substância e a natureza do acidente.

A. Fundamento da divisão

Podemos distinguir dois argumentos essenciais para provar que o ser finito se divide em substância e acidentes. O primeiro, que expusemos em Cosmologia e em Psicologia, é fornecido pelas *condições de inteligibilidade* da mudança: êste argumento visava apenas a estabelecer o fato da dupla e necessária realidade de um sujeito realmente distinto dos acidentes ou fenômenos nos sêres finitos. — O outro argumento, pròpriamente metafísico, tende a explicar êste fato recorrendo *às condições metafísicas do ser finito*, isto é, pela distinção real de essência e existência.

251 **1. A inteligibilidade da mudança**

a) *A realidade do sujeito.* Limitamo-nos aqui a resumir os resultados de nossas discussões cosmológicas e psicológicas. A própria experiência nos obriga a conceber a substância como uma realidade positiva e distinta, se quisermos que a mudança

seja inteligível. Mudar, com efeito, para um ser, é passar de um contrário a outro por graus insensíveis, de maneira tal, entretanto, que cada um dos novos graus se oponha ao precedente: é pròpriamente *vir a ser outro e não um outro*. Isto mesmo, porém, só é possível por um sujeito, porque *é preciso que haja uma espécie de comunicação entre os têrmos da mudança* e que esta comunhão não seja sòmente ideal, mas real, sem o que a mudança, contràriamente ao que a experiência nos impõe, produziria um ser inteiramente nôvo. Esta comunhão real entre os diversos momentos da mudança, é o sujeito que a realiza.

b) *A tríplice função da substância.* A noção de substância é-nos, portanto, imposta, primeiro pela experiência como a de um *sujeito da mudança,* isto é, de algo que está subjacente à mudança ou a sustenta *(sub-jacere; sub-stare).* A análise ulterior da substância em sua relação com os acidentes ou fenômenos pelos quais se efetua a mudança, mostra-nos que ela preenche uma tríplice função: é potência receptiva (ou subjetiva), fim e, de um certo modo, causa eficiente dos acidentes.

Como *potência subjetiva* (ou causa material), a substância é o sujeito potencial que vem atuar nos acidentes, próprios ou contingentes *(I, 47). As propriedades (ou acidentes próprios)* existem sempre e necessàriamente com a substância que elas servem a definir e da qual são inseparáveis: esta não pode ser dada sem aquelas e estas são dadas com aquela. Por isto mesmo, a recepção destas propriedades não implica nenhuma mudança na substância. — Pelo contrário, *os acidentes contingentes* não têm sua causa completa na substância, e sua recepção nesta está determinada pela ação de uma causa externa: Assim a água só se aquece pela ação do fogo e Pedro só se torna sábio pela ação de um mestre que lhe ensine. A recepção dêstes acidentes contingentes implica, portanto, uma *mudança real* da substância. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia,* ed. Roland-Gosselin, pág. 45).

Em segundo lugar, a substância é *fim* (causa final) dos acidentes, porque necessita dos acidentes para o exercício da atividade que corresponde à sua natureza. Ora, como os acidentes pelos quais a substância exerce, sobretudo sua atividade própria, são os que chamamos por isto mesmo, suas propriedades, é em relação aos primeiros que aquela é, primeira e principalmente causa final.

Enfim, as propriedades, mas ùnicamente elas, têm na substância seu *princípio ativo.* Êste princípio não é pròpriamente causa eficiente, visto que as propriedades são recebidas

sem mudança, nem troca da substância. Esta, porém, é sua *razão adequada* e há, por conseguinte, uma *prioridade natural da substância em relação a seus acidentes próprios.* (Cf. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia,* c. 6, pág. 43.)

252 2. **Razão metafísica da divisão.** — Podemos agora nos perguntar, qual é a razão desta composição de substância e acidentes, assim como desta mistura de acidentes necessários e contingentes. Reside aquela no caráter ao mesmo tempo potencial e atual dos sêres finitos: enquanto estão em ato, devem possuir, em sua essência, o princípio perfeito de suas propriedades; seja, porém, qual fôr sua atualidade na ordem da essência, permanecem êles necessàriamente, porque finitos, em potência de todo o ser que êles têm e daí lhes nasce a aptidão para a mudança, enquanto, quer por sua própria atividade, quer pela ação de agentes estranhos, podem êles adquirir ou perder outras qualidades, que não pertencem a sua essência. *É da distinção real da essência e da existência que procede a composição do ser finito em substância e acidentes!* Inversamente, o ser infinito, isto é, o que possui a atualidade perfeita de todo o ser, não poderia, por definição, estar em potência de um ato ulterior, quer dizer que êle excluiria tôda composição de substância e de acidente.

M. PRADINES *(Psychologie générale,* t. II, 1ère partie, págs. 469-474) quer explicar de maneira adequada o *substantivo* (e ao mesmo tempo a noção de *substância)* mediante uma ligação de efeito à causa. O essencial da linguagem, diz — reside na substantificação do adjetivo ou do atributo, pelo qual se manifestam os fenômenos. Tal grupo de aparências sensíveis se impõe primeiro, por exemplo, como *o quente.* Mas — é aqui mesmo que começa a funcionar o pensamento, que consiste essencialmente em enunciar relações *necessárias.* o quente só é tal (porque é sempre e em tôda parte, o-que-deve queimar) porque há nêle uma *razão necessária* de ser tal, isto é, *uma causa* não sensível (coisa ou substância), que virá a ser o *fogo.* Vemos daí, acrescenta M. PRADINES (pág. 473), que a noção de substância nasceu de uma *síntese à priori:* um dado da experiência (que virá a ser o adjetivo: «quente») está ligado a um substantivo de compreensão idêntica (o «quente» = o fogo) como a seu princípio causal, porém, *estranho a tôda experiência.*

Esta teoria é engenhosa e nada impede de ser admitida no plano da origem da linguagem. Mas, descrever uma gênese não é esgotar o sentido de uma noção, *cuja estrutura lógica só é redutível aos acidentes de sua gênese.* Que o substantivo (e a noção de substância) tenham sido tributários, em sua origem, do pensamento causal, nem por isto decorre necessàriamente (a não ser para uma concepção empirista, como é, embora êle o negue, a de M. PRADINES) que a idéia de substância possa ser definida como o produto de uma «síntese *à priori*». Porque há outras experiências, e sobretudo a da mudança que puderam sugerir ao pensamento, ou, pelo menos, confirmar, justificar e enriquecer, a compreensão e o valor lógico da noção de substância ou de sujeito, sem que haja, neste caso,

nem sequer a aparência de uma síntese *a priori*, uma vez que, pelo contrário, se trata de uma *análise* ou de uma *indução*. No todo global dado à experiência e constituído pelo conjunto dos atributos ou fenômenos, o pensamento apreende um *duplo aspecto*, definido pelos têrmos de acidentes e de sujeito, de fenômenos e de substância. Se a tendência do pensamento comum foi sempre de reificar êste sujeito ou esta substância, será a função do pensamento reflexivo e científico, precisar a relação dos dois aspectos, irredutíveis e solidários, da realidade concreta.

B. Os dez predicamentos

253 O ser finito é, portanto, substância ou acidente. O próprio acidente encerra múltiplas categorias. O conjunto dêstes modos gerais (chamados também *especiais* por oposição aos modos *universais*, que são os transcendentais e que afetam todo ser, seja qual fôr) sob os quais o ser pode existir compõem os *gêneros supremos nos quais se distribui todo o real finito*. — Tentamos formar o quadro completo e irredutível dêstes gêneros supremos. É o que vimos em Lógica *(I, 47)* onde esta questão se apresenta expressamente, enquanto os predicamentos são considerados pròpriamente como *modos de atribuição*. Encaramos, aqui, os predicamentos do ponto-de--vista do ser, isto é, como *modos da essência*.

1. **Divisão dos predicamentos.** — Esta divisão não pode absolutamente se fazer *a priori*, pelo menos no que diz respeito às categorias do acidente: devemos apelar para nossa experiência do ser. Mas, a partir desta experiência, podemos tentar dar uma forma necessária ao quadro das categorias.

Sabemos que o ser é ou substância, isto é, capaz de existir em si e não em outro como no sujeito, — ou acidente, isto é, capaz apenas de existir num outro como num sujeito. — O próprio acidente pode ser considerado ora como o que determina o sujeito intrìnsecamente, ora como o que o determina de fora e extrìnsecamente. No primeiro caso, encontramos três categorias de acidentes: a *quantidade* que procede da matéria, — a *qualidade*, que resulta da forma, — a *relação* pela qual o sujeito está ordenado a um outro. — No segundo caso temos, ora os acidentes que advêm ao sujeito inteiramente de fora, a saber: o *ter*, isto é, o fato, para um sujeito, de possuir alguma coisa distinta de si mesmo, assim como essas medidas extrínsecas do ser, que são o *tempo* durante o qual aquêle é, age ou sofre, — o *lugar* em que êle se encontra e a *situação* que é a sua neste lugar, ora os acidentes que estão apenas parcialmente no sujeito, a saber: a ação, que está no sujeito apenas como princípio, e a *Paixão*, que está apenas como término.

Enumeramos assim os dez gêneros supremos do ser finito: a substância *(substantia)*, a quantidade *(quantum)*, a qualidade *(quele)*, a relação *(ad aliquid)*, o ter *(habitus)*, o tempo *(quando)*, o lugar *(ubi)*, a situação *(situs)*, a ação *(agere)*, e a paixão *(pati)*. (Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, V, lect. 9, n. 891-892).

A divisão precedente é a que fornece SANTO TOMÁS, que precisou a divisão de ARISTÓTELES. Êste, com efeito, hesitou em diversos pontos. Todavia o livro das Categorias, no comêço do capítulo IV enumera os dez predicamentos que SANTO TOMÁS distingue [2] e esta divisão se encontra em vários trechos de suas obras. (Cf. ZELLER, *La philosophie de Grecs*, págs. 263, n.º 1, e 266, n.º 3.) Algumas vêzes, entretanto, outras listas omitem ora o *ter*, ora a *situação*. Sôbre êstes dois pontos a hesitação de ARISTÓTELES se explica. Com efeito, o *ter* designa um acidente inteiramente exterior à substância e que é êle próprio substância (Pedro está *vestido de nôvo*, isto é, tem uma roupa nova). Por outro lado, a *situação (situs)* distingue-se da *localização* apenas pela consideração da ordem das partes, da qual, o predicamento do *lugar* faz abstração. (Sócrates pode estar em pé, sentado ou deitado num mesmo lugar.) Todavia, a *situação* define bem a modalidade acidental distinta; o *lugar* não declara, como tal a situação das partes daquilo que contém.

254 2. **Valor analógico da divisão.** — É evidente que a divisão do ser nestes dez predicamentos só pode ser analógica: *cada categoria* de fato *está compreendida no ser como um modo especial sob o qual êste pode ser realizado.* O ser não é, então, um gênero em relação a êstes modos especiais, que compreende em ato, embora confusamente, enquanto que o gênero está determinado desde fora por uma diferença específica, que se acrescenta realmente a êle. — Por isto, *os predicamentos exprimem modos de ser essencialmente diversos*, cuja unidade consiste nesta similitude proporcional em relação à existência, a qual definimos acima. (Cf. SANTO TOMÁS, *In Phys.*, III, c. 5, n. 15.) É dizer, ao mesmo tempo, que devemos admitir entre êles, um ser dado, *uma distinção real (ao menos modal)*, uma vez que tôda distinção de um modo especial e irredutível no seio do ser implica uma realidade distinta. [3]

---

[2] Οὐσία, ποσόν, ποίον, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.. Os tópicos, I, c. 9, 103 b 11, dão a mesma lista, com a única diferença que é substituída pelo sinônimo. τί ἐστι..

[3] Cf. SANTO TOMÁS, IV Sentent., d. 12, q. 1, art. 1, sol. 3, ad. 5: "Cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est, et ita habent compositionem."

Esta concepção não vai de encontro à unidade do ser substancial, porque o *esse* do sujeito como tal continua único, e o *esse* dos diversos acidentes depende inteiramente do sujeito no qual são recebidos. [4]

§ 2. NOÇÃO DA SUBSTÂNCIA

A. A substância em geral

1. Natureza

255 a) *A aptidão para existir em si.* A palavra *substância,* dissemos, designa etimològicamente o que é *sujeito* ou *substrato* dos acidentes *(substare).* Mas não é esta sua razão própria e não é por esta propriedade de ser sujeito que conviria definir a substância, porque arriscar-nos-íamos a identificá-la com a matéria, enquanto, esta, como tal, nada tem de substancial *(I, 389).* A razão própria da substância, a que explica sua capacidade de ser sujeito dos acidentes, consiste na *aptidão em existir em si e não em um outro como num sujeito de inesão (esse in se et non in alio tanquam in subjecto inhaesionis).* Dizemos: "como num sujeito de inesão", para ressaltar que a substância pode estar num sujeito como conteúdo, em um continente (a água no vaso), ou estar possuída por um sujeito (como no caso do predicamento *ter:* Pedro está quentemente vestido = tem uma roupa quente).

b) *A perseidade.* Podemos resumir tôda a natureza da substância, dizendo, simplesmente, que tem *aquilo a que compete existir por si (per se:* de onde o têrmo *perseidade), isto é, por causa de si.* Também devemos entender bem, a expressão "por causa de si" não significa que a substância existiria por causa de sua essência, o que é existir *a se* (de onde o têrmo *aseidade)* e implica a identidade perfeita da essência e da existência, — mas apenas que a substância tem tudo o que é requerido para *receber,* primeiramente, a existência. Também devemos dizer que *a substância é o ser por excelência,* todo o resto sendo, não, ser, mas ser de um ser *(ens entis).* O acidente, de fato, ao contrário da substância, não pode existir por causa de si, mas ùnicamente por causa do sujeito que o

---

[4] Cf. SANTO TOMÁS, III.ª, q. 17, art. 2: "Esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse."

recebe, portanto, só tem a existência em dependência de outra coisa distinta de si. (Isto é verdade mesmo para o predicamento *ter*, enquanto designa, não a substância da coisa possuída, mas o fato de determinar extrìnsecamente um sujeito.)

Para precisar esta noção de *perseidade*, devemos ainda, ressaltar dois pontos. Por um lado, a perseidade, que define primeiro a substância, não se reduz a uma simples negação, a saber a negação da inesão num sujeito, mas consiste em algo de positivo. Se, com efeito, existir num outro é evidentemente alguma coisa de positivo, uma maneira de ser real, com mais razão. existir por si *(per se)* deverá ser tomado como uma *perfeição positiva* (embora só a concebamos negativamente).

Por outro lado, a substância deve ser definida, não simplesmente, como «o que existe por si *(per si)*», mas como *o que está apto a existir por si*. A razão disto é que «ser por si» não pode designar um gênero de ser. De fato, dos dois elementos desta noção, nenhum pode constituir um gênero: nem o ser, como acima o vimos, nem o «por si» *(per se)* porque «por si» exclui apenas a inesão; ora um gênero não pode consistir numa negação, porque sua definição não diria o que é; mas sòmente o que não é. Se, portanto, quisermos definir a substância que é o primeiro gênero do ser, será preciso fazê-lo por uma noção que a constitua em um gênero e, por conseguinte, distinga a qüididade da coisa e sua existência: esta noção será a de uma *essência a qual convém subsistir (res cui debetur esse non in alio)*. (Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, I, c. 25.)

256 2. **Essência, forma e substância.** — A substância, *enquanto tal ser concreto*, compreende a essência com suas propriedades e os acidentes contingentes: como tal, ela é objeto do sentido. Mas o que a constitui em sua realidade própria e a faz inteligível, é a essência que ela é em ato e, mais precisamente ainda, a forma, pela qual, se se trata de sêres composto, a matéria está determinada a ser tal ou qual substância. — Todavia, a *identificação com a forma é imperfeita*, porque se é verdade que o ser resulta da forma *(forma dat esse rei, I, 391)*, esta dá o ser apenas como coprincípio determinante da matéria: ela é, portanto, apenas uma parte da substância. — *Do mesmo modo permanece imperfeita a identificação da substância com a essência*, porque a substancialidade acrescenta à essência a aptidão de subsistir por si, coisa a que a essência, como tal, é indiferente. Não obstante, a qüididade da substância só se poderá definir pela essência que ela é em ato e, por isto, a substância só é acessível ao espírito.

257 3. **Noções aberrantes da substância**

a) *Definições cartesianas*. DESCARTES introduz uma noção da substância que, a rigor, levaria direto ao panteísmo. «Por substância, diz, não podemos entender nada mais que a coisa que existe, de tal sorte que esta não necessite de nenhuma outra coisa para existir». *(Principes de Philosophie*, I, 51.) Esta definição só se pode aplicar

a Deus e é o que observa DESCARTES, imediatamente acrescentando: «a substância que não tem absolutamente necessidade de nenhuma outra coisa para existir, só pode ser entendida como única». Também, observa, não podemos aplicar *unìvocamente* a noção de substância a Deus e às criaturas: a estas, convém apenas analògicamente e é preciso dizer que as substâncias criadas «são coisas que necessitam apenas do concurso de Deus, para existir». Mas daí se segue que os sêres finitos só impròpriamente são substâncias. O êrro de DESCARTES vem de que define a substancialidade por uma noção que lhe é estranha, a saber, pela *aseidade*, enquanto só a perseidade lhe convém. Também SPINOZA, que parte da definição cartesiana (*Éthique*, I, Définitions, 3), deduz-lhe imediatamente o panteísmo. (*Ibid.*, I, proposição 8.)

LEIBNIZ propõe, em virtude de seu dinamismo, a seguinte definição: a substância é «o ser dotado da potência de agir» ou «fôrça que age» (*Système nouveau de la nature*, Gerhardt, IV, 472). Esta definição, porém, caracteriza a substância por algo de acidental: sem dúvida, o ser substancial é ativo, mas não é êste o constitutivo formal da substância.

b) *Definições empiristas.* Todos os empiristas e KANT com êles definem a substância como uma *coisa permanente imóvel e invariável sob a mudança.* Ora esta definição, em primeiro lugar não convém absolutamente à substância, que não é absolutamente imóvel e invariável sob o fluxo fenomenal: ela não é de maneira alguma uma coisa inerte, sob outras móveis e mutáveis. De fato, está submetida à mudança acidental e não cessa de se modificar com o movimento dos acidentes, que são qualquer coisa de si mesma. — Por outro lado, *uma tal definição torna a substância ininteligível* e perfeitamente inútil e conduz ao fenomenismo mais radical.

c) *Definição bergsoniana.* BERGSON definiu substância pelo *devenir,* que seria, diz êle, o que há de mais substancial nos sêres. (Cf. *La perception du changement*, pág. 27.) Mostramos acima *(106)* como em Psicologia *(II, 645-648)* que esta concepção é ininteligível, a mudança não podendo ser compreendida se não admitirmos a realidade de um sujeito distinto dos fenômenos. A teoria bergsoniana deriva aliás do empirismo, e leva a seus limites extremos o fenômeno que o caracteriza.

258 4. **Divisão da substância.** — Podemos dividir a substância em diversos pontos-de-vista.

a) *Substância completa e incompleta.* A substância completa é a que convém existir em si. À incompleta convém existir, não num outro como num sujeito (porque isto é contraditório à noção de substância), mas *em composição com um outro,* de maneira a formar, com êste outro, apenas uma única substância completa. Assim a alma humana que é por natureza ordenada a ser o ato de um corpo *(II, 625),* e apenas imperfeitamente substancial.

Na ordem das *substâncias incompletas*, algumas só o são tais *por causa da espécie só,* enquanto nada mais são que uma parte de uma natureza dada, *mas não por causa da substancialidade*, porque estão aptas a subsistir fora da outra substância incompleta, com a

qual estão unidas: tal é o caso da alma humana. — Outras substâncias são incompletas *simultâneamente a título da espécie e a título da substancialidade* e por conseguinte não podem sobreviver à dissolução do composto: tais são a alma dos brutos e as formas dos sêres inorgânicos *(I, 437)*.

b) *Substância primeira e substância segunda.* A substância primeira é o *indivíduo* suposto ou pessoa: aquela não pode estar, como tal, nem num sujeito de inesão, nem atribuída a um sujeito qualquer (Sócrates, esta árvore, esta pedra). — A *substância segunda* é idêntica ao sujeito real individual, considerada, porém, por abstração como espécie ou gênero (o homem, a árvore, a pedra). Pode ser sujeito de atribuição, isto é, receber predicados. *As substâncias segundas* só o são evidentemente por analogia, porque nenhum universal, como tal, pode subsistir.

B. O suposto e a pessoa

1. **Definição.** — Chamamos *suposto (suppositum)*, em geral, o *indivíduo substancial subsistente,* isto é, dotado de uma existência própria. O *suposto* é por isto mesmo sujeito de atribuição, enquanto é a êle que são atribuídas as atividades do ser substancial: *actiones sunt suppositorum.* (É a Sócrates, e não respectivamente a seu corpo ou a sua alma que são atribuídos os atos de comer e pensar.) — A *pessoa* designa o suposto racional e se define como uma substância individual racional *(substantia individua racionalis)*.

Acrescentamos muitas vêzes, *sui juris* ou *sui compos* (autônomo ou senhor de si) à *substantia individua rationalis.* Mas esta precisão não é necessária uma vez que, como vimos em Psicologia *(II, 547)*, a liberdade é uma conseqüência necessária da razão. — A palavra *hipostase,* é comumente tomada como sinônimo de pessoa.

2. **O problema da substância.** — As especulações teológicas sôbre o dogma da Encarnação levaram a suscitar o problema *pròpriamente filosófico* de saber se num indivíduo (Pedro), a pessoa se distingue *realmente* da substância individual e na hipótese da distinção real, qual é a *razão formal* da *substância,* isto é, o que faz que a substância individual tenha uma existência própria e incomunicável.

a) *Sentido do problema.* Erraríamos ao pensar que êste problema *corresponde* apenas a uma vã sutileza: pois, está evidenciado pela análise mesma do ser individual. De fato, distinguimos nêle a essência e a existência. Ora a essência individuada e completa em sua linha de essência, constitui como tal um todo acabado e fechado na ordem qüidditativa *(in ratione speciei seu naturae)*: assim acontece com a alma humana unida ao corpo orgânico. Não está, porém, fechada e acabada em relação à existência: sem dúvida, clama pela existência; mas, *nada há nela enquanto pura essência substancial, que limite e aproprie a si só o ato de existir,* de tal maneira que esta existência seja real e exclusivamente sua e incomunicável, isto é,

de tal maneira que seja distinta de qualquer outra substância individual, não sòmente, quanto *ao que é*, mas também quanto à existência.

b) *A substância, modo substancial.* Vemos assim como a essência substancial, para ser capaz de limitar a existência a si mesma, deve ela própria estar terminada na ordem da substancialidade. Isto equivale a dizer que deve receber um modo substancial chamado substância, o qual deve ser considerado como realmente distinto da substância individual.

Vemos ainda que a substância *nada acrescenta* à essência do ponto-de-vista qüiditativo. Dêste ponto-de-vista, de fato (para retomar o exemplo de KANT), cem táleres reais não são mais que cem táleres possíveis, do mesmo modo Pedro real não é mais que Pedro possível. Mas a *substância acrescenta alguma coisa de absolutamente positivo* à própria ordem qüiditativa, porque faz com que Pedro seja uma realidade capaz de existir por si e para si, de exercer uma existência própria e distinta (o que se marca empìricamente para êle pelo «eu» *(II, 557-558)*. Pedro, como pessoa, é então alguma coisa mais que Pedro, pura essência individual, embora êste «mais» não seja da ordem qüiditativa. Do mesmo modo, cem táleres reais são algo mais que cem táleres possíveis, ainda que êste «mais» seja extrínseco à definição dêste valor. — Para resumir, diremos, então, que a substância se define pela aptidão natural a subsistir, isto é, a existir independentemente de qualquer sujeito de inesão e de todo coprincípio substancial intrínseco, mas que esta aptidão só passa a ato pela substância, que é uma perfeição positiva, distinta de individuação e acrescentada à natureza substancial singular. [5]

§ 3. NOÇÃO DO ACIDENTE

Trata-se aqui do *acidente predicamental*, que está oposto à substância e não do acidente predicável (ou acidente contingente), que se opõe à propriedade, acidente necessário *(I, 47)*.

261 1. **Definição.** — O acidente é um *princípio real ao qual convém existir num outro como num sujeito de inesão.* O acidente pressupõe, portanto, um sujeito constituído, ao qual se liga e determina: assim é, mais do que um ser, o ser de um ser *(ens entis)*.

A inesão em ato do acidente resulta da própria natureza do acidente, do qual todo o ser consiste em «ser em» *(inesse)*. — Todavia, o acidente como tal (como a substância) designa pròpriamente uma essência ou um modo de ser e, por conseguinte, deve definir-se, não como «o *que* existe num outro», mas como *aquilo a que convém existir num outro*. — Como por outro lado, a natureza do acidente comporta apenas esta *aptidão* a inerir, concebemos que, sobre-

---

[5] C. CAJETANO, *De Ente et Essentia*, q. 12. — ROLAND-GOSSELIN, *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas*, págs. 135-205. — J. MARITAIN, *Les Degrès du savoir*, págs. 845-853.

naturalmente, a inesão atual possa faltar (como é o caso da Eucaristia, em que os acidentes reais subsistem sem seu próprio sujeito). Os acidentes, neste caso, conservam, entretanto, sua relação transcendental ao sujeito, o que constitui sua essência.

2. **O sujeito dos acidentes.** — Para ser sujeito de inesão é preciso primeiro que uma substância esteja em potência da forma acidental, que receberá, porque deve haver proporção entre a potência subjetiva e o ato *(201)*, — em seguida, que a substância tenha a *atualidade necessária para fundar a inesão real do acidente.* — Do lado do acidente, as condições requeridas para a inesão são por um lado que seja um *ato real,* e não um simples modo acidental, — por outro, que traga apenas um *ser dependente* do ser substancial.

Daí decorre que o sujeito dos acidentes não é matéria primeira, que não tem por si a substancialidade ou atualidade desejada *(I, 389)* mas o próprio composto. — E nem sequer o é enquanto natureza substancial individual, mas *como suposto* porque, como já o vimos acima, é ao suposto que a existência convém pura e simplesmente. É, portanto, por êste que os acidentes têm sua existência acidental no seio daquele e, por isto mesmo, têm nêle seu sujeito de inesão.

ART. II. *A QUALIDADE E A RELAÇÃO*

262 Já estudamos, em Cosmologia, diversos acidentes, a saber, a qualidade, o lugar, o tempo, a ação e a paixão. Entre estas categorias, voltaremos (no estudo da causalidade) apenas sôbre a ação da paixão. Por outro lado, sôbre o ter e a situação nada há a acrescentar ao que dissemos acima. Permanecem, portanto, a qualidade e a relação. Em Cosmologia tratamos das qualidades sensíveis, mas do ponto-de-vista metafísico, diversos aspectos desta categoria devem ser precisados.

§ 1. A QUALIDADE

Devemos definir e dividir a qualidade, depois de determinar a natureza própria de suas diferentes espécies.

A. Noção e Divisão

1. **Noção.** — Não há definição pròpriamente dita da qualidade, como não há dos outros predicamentos, que sendo gêneros *supremos,* não podem ser situados num gênero. Não

podemos, portanto, designá-los ou caracterizá-lo senão por seus efeitos.

Num amplo sentido, a qualidade se diz de tudo o que se atribui a um sujeito, a título acidental: neste sentido, todos os acidentes, incluídas qualidade e relação, são qualidades. — No sentido estrito, que é o da terceira categoria, a qualidade aparece como *uma disposição* ou uma maneira de ser que modifica inteiramente a substância. Como tal, distingue-se realmente dos outros predicamentos.

De fato, a substância constitui pura e simplesmente a coisa em si mesma, isto é, qüiditativamente. A relação ordena a substância a outra coisa, sem a modificar intrìnsecamente. Quanto aos outros acidentes, vimos que determinam o sujeito apenas desde fora.

263 2. **Análise da disposição.** — Tentaremos precisar a natureza desta disposição ou maneira de ser intrínseca que é a qualidade. A noção de disposição supõe a de partes distintas, entre as quais existe uma certa ordem. Mas esta ordem é essencialmente diferente da quantidade: a ordem quantitativa tem relação com a extensão, enquanto *a ordem qualitativa tem relação com a perfeição do sujeito.*

Ora dêste ponto-de-vista, a qualidade diz respeito: quer à *proporção das partes* (estas podem ser mais ou menos bem proporcionadas), — quer à *atividade do sujeito* (que pode ser mais ou menos perfeita), quer à *própria medida das qualidades* (há com efeito uma justa medida nas qualidades: audácia de mais é presunção, o extremo oposto é pusilanimidade), quer *o alcance das qualidades naturais* (estas podem de fato ser mais ou menos extensas: fulano é bem dotado pelo destino, sicrano o é mal; êste sai-se bem no desenho geométrico, mas fracassa no ornamental). (Cf. J. DE SANTO TOMÁS, *Lógica,* II, p. q. 18, art. 1.)

3. **Divisão da Qualidade.** — ARISTÓTELES *(Catégories,* c. 8) enumera quatro espécies de qualidades, segundo as quatro maneiras distintas e irredutíveis pelas quais o sujeito pode ser modificado acidentalmente do ponto-de-vista de sua perfeição. São: *a forma e a figura,* que são relativas à medida da quantidade; — *a potência e a impotência,* que afetam o sujeito enquanto capaz de atividade; as *qualidades passíveis e a paixão,* que afetam o sujeito enquanto suscetível de alteração, enfim, o *habitus e a disposição,* que afetam diretamente a natureza mesma do sujeito. (Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, II.ª, q. 49, art. 2.)

B. As diferentes qualidades

264 **1. O hábito e a disposição**

a) *Natureza.* No amplo sentido, o hábito (de *habeo)* é a posse de alguma coisa. Como predicamento, o hábito (ou ter) se une ao primeiro sentido e designa o estado em que se encontra um ser dado, pelo fato do que possui (estar armado, vestido, decorado). O têrmo *hábito* designa também uma espécie de qualidade, a saber a *qualidade estável pela qual um sujeito* é modificado em seu ser e em sua atividade.[6]

A *disposição* difere do hábito apenas por uma menor estabilidade. Entretanto, entre o hábito e a disposição parece devermos admitir uma diferença essencial e não simplesmente acidental, porque a estabilidade ou instabilidade da qualidade dependem aqui, não de alguma condição individual, mas da própria natureza da qualidade. Certas qualidades estão de si, de um certo modo enraigadas na natureza (por exemplo, a ciência e a virtude): reservamos-lhes o nome de hábito; outras permanecem superficiais: são as disposições.

b) *Divisão dos hábitos.* Os hábitos se dividem em *hábitos entitativos e operativos,* segundo têm por sujeito imediato a própria substância ou suas faculdades. — Os hábitos operativos, que se traduzem por uma *inclinação,* encontram-se ora na inteligência (hábitos *especulativos:* a inteligência dos primeiros princípios; ciência; sabedoria; — hábitos *práticos:* prudência e arte), — ora na vontade (virtudes e vícios).

c) *Origem e movimento dos hábitos.* Os hábitos naturais são *inatos* (hábitos dos primeiros princípios da ordem especulativa e da ordem moral; sabemos que são inatos apenas em potência, na virtude própria do intelecto ativo *(II, 496);* — ou *adquiridos* (as virtudes morais e a ciência). — Os hábitos adquirem-se imediatamente, em virtude do *primeiro ato.* De fato, e em razão do sujeito dos hábitos, a *repetição* do ato é muitas vêzes necessária para fixar e enraigar o hábito. A simples disposição, ao contrário, não se adquire normalmente, de si, mas pela repetição, pelo fato de que é uma forma da inércia (tais são, em particular, os mecanismos motores).

Certos hábitos podem crescer por *adição,* enquanto adquirem uma maior importância, estendendo-se a novos objetos: assim, cresce o hábito matemático, a medida que o estudo faz avançar no conhecimento da geometria. — O hábito de crescer, também, intensivamente, quando recebe mais fôrça e pro-

---

6 "Qualitas difficille mobilis qua subjectum bene vel male disponitur seu perficitus in essendo vel in operando."

fundidade: assim a reflexão perseverante sôbre um mesmo objeto (uma mesma ciência, por exemplo), pode tornar seu conhecimento mais claro e mais preciso, — ou ainda, uma virtude adquire mais vigor, exercendo-se.

265 2. **A potência**

a) *Natureza.* A potência de que se trata aqui é a *potência ativa ou faculdade,* isto é, uma qualidade que dispõe imediatamente a substância a agir. Não é *aquilo* que age (ou o agente), mas o *princípio pelo qual o ser age:* tais são o instinto, a inteligência, a vontade, as fôrças físicas (não é a inteligência que conhece ou a vontade que quer, mas o homem que conhece pela inteligência e quer pela vontade).[7]

b) *A realidade das faculdades.* É preciso admitir, num sujeito dado, a realidade de *faculdades distintas da substância,* porque se a atividade acidental afetasse imediatamente a substância, esta se encontraria mudada em si mesma pelo fato de sua ação, com a qual se identificaria. — Quanto ao princípio da distinção das faculdades, é constituído pelo *objeto formal* de suas operações, isto é, *teremos que admitir a realidade das faculdades distintas cada vez* que os objetos sejam *especìficamente diferentes:* assim, distinguimos realmente a inteligência e a vontade, por causa de seus objetos respectivos (o ser e o bem em geral), que são formalmente distintos.

3. **Qualidade passível e paixão.** — Estas qualidades, que são relativas à alteração, encontramo-las apenas na ordem sensível. Compõem elas o *domínio* das qualidades sensíveis, quer como resultando de uma alteração (cor, som, odor, sabor, etc.), quer como causando a alteração (propriedades químicas e físicas). — Distinguimos a qualidade passível e a paixão pelo grau de estabilidade, maior na primeira e menor nesta última.

4. **A forma e a figura.** — A figura é um modo que resulta da *determinação da quantidade.* — A *forma* qualifica as figuras como produtos da arte (tal figura, isto é, tal quantidade assim delimitada, tem a forma de um navio, de um vaso, de uma casa, de um homem).

---

7 Cf. Santo Tomás, II.ª, II.ª e. q. 58, art. 2: "Actiones sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum seu potentiarum: non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie quod calor calefaciat, sed ignis per calorem."

§ 2. A RELAÇÃO

266 A relação de que tratamos aqui é a *predicamental* ou categórica. Distingue-se da relação transcendental (que consiste, por exemplo, na relação do ser com a inteligência, do bem com a vontade, do acidente com a substância, da faculdade ou potência com seu objeto, da matéria com sua forma), nisto: que a relação transcendental resulta da essência mesma do sujeito, enquanto a *relação predicamental é acidental ao sujeito* e se reduz adequadamente à relação acidental de um sujeito a outro. O sujeito pode então se definir sem ela, ao contrário do sujeito da relação transcendental.

A. Natureza

1. **Noção.** — Podemos caracterizar a relação predicamental como *aquilo pelo qual um sujeito se relaciona a um têrmo.* Tais são, por exemplo, a igualdade, a semelhança, a causalidade, que resultam respectivamente da quantidade, da qualidade e da ação, e a estas se acrescentam como tantas determinações acidentais. As outras categorias (tempo, lugar, etc.) são, pelo contrário, efeitos da relação.

2. **Análise da relação.** — A relação implica três elementos essenciais: *um sujeito,* a saber, o que se relaciona com outra coisa, isto é, o que possui a relação e aquilo a que se atribui a relação: assim, o pai, no qual está a paternidade; — um *término,* isto é, aquilo a que se relaciona o sujeito: assim, o filho em relação ao pai, ou o pai em relação ao filho; um *fundamento* da relação, isto é, uma causa ou uma razão em virtude da qual o sujeito se relaciona com seu término: assim, a geração, que é a causa da paternidade e da filiação. — Tomados juntos, o sujeito e o término da relação, constituem os dois têrmos da relação e são chamados *correlativos,* enquanto a relação fôr mútua.

267 3. **Propriedades da relação.** — Da análise precedente resultam um certo número de propriedades da relação. Os principais são os seguintes:

a) *As relações não têm contrário.* Por estas palavras entendemos que as relações não se excluem no mesmo sujeito: Pedro é *filho* de Paulo e *pai* de João.

b) *Não há mais nem menos nas relações.* As relações não podem aumentar ou diminuir por si próprias: uma coisa,

por exemplo, é igual ou desigual, semelhante ou diferente em relação a uma outra.

c) *As relações são recíprocas.* Podemos, portanto, revirá-las e dizer, por exemplo: "O pai do filho", e o "filho do pai"; "o quadro dêste pintor", e o "pintor dêste quadro".

d) *Os correlativos são simultâneos.* Os correlativos são necessàriamente dados juntos e nunca separadamente: não há pai sem filho, nem filho sem pai. — Por isto mesmo, os correlativos são conhecidos simultâneamente e se definem mùtuamente.

B. Divisão

268 Podemos dividir a relação, quer do ponto-de-vista de seu fundamento (divisão essencial), quer dos têrmos (divisão acidental).

1. **Ponto-de-vista do fundamento.** — Distinguimos segundo o fundamento imediato, as relações de *igualdade* e *proporção*, que nascem da quantidade; — as relações de causalidade, que resultam da ação; — as relações de semelhança, que resultam da qualidade ou da forma.

Podemos, ainda, distinguir, colocando-nos do ponto-de-vista da objetividade do fundamento da relação, a *relação real* e a *relação lógica ou de razão.* A primeira é dada independentemente da operação do espírito: existe, por conseguinte, entre dois têrmos realmente distintos e seu fundamento não é menos real que seus têrmos, tanto que o espírito faz apenas descobri-la, sem de maneira alguma a criar: tais são as relações das causas com seus efeitos. — A *relação lógica,* pelo contrário, resulta de uma operação, o espírito que cria sêres de razão ou desdobra um têrmo real *(186):* tais são, por exemplo, a relação do gênero com a espécie, ou a relação do ser com o nada, do presente com o futuro, de uma coisa consigo mesma.

2. **Ponto-de-vista dos têrmos.** — Êste ponto-de-vista dá origem à distinção de dois tipos de relação: a *relação mútua;* quando os *dois têrmos, só simultâneamente, podem ser dados como tais:* assim, não há paternidade sem filiação, nem filiação, sem paternidade; — a relação *não mútua* quando *os dois têrmos não são correlativos:* um é relativo o outro absoluto (tal é a relação que existe entre a criatura e Deus, ou ainda, entre a ciência e seu objeto). Neste caso, a relação do têrmo absoluto com o têrmo relativo é apenas uma relação de razão.

C. O fundamento da relação real

269 1. **As relações reais.** — Podemos contestar que numerosas relações sejam reais, isto é, *dadas independentemente de tôda operação do espírito.* Não é porque conhecemos a ordem do universo que esta ordem existe: esta ordem consiste nas relações de tôda espécie que unem os sêres e determinam seu lugar e sua função no conjunto. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Potentia,* q. 7, art. 9.) — A objeção corrente contra esta concepção consiste em dizer que a ordem nada mais é que o conjunto. Há aí, porém, um equívoco: *se a ordem provém da perfeição intrínseca de cada coisa, provém também, formalmente das relações extrínsecas que se lhe acrescem.* Na ordem, devemos considerar as coisas que estão ordenadas e a própria ordem: esta não é menos real que aquelas, nem se confunde com as mesmas.

Isto resulta claramente da análise da relação real, onde vemos que ao mesmo tempo são dados dois têrmos reais e distintos e o fundamento real pelo qual êstes dois têrmos são relacionados um com o outro: não podemos negar, sem absurdo, a realidade da ação causal nem a realidade das dimensões em que se fundam as proporções ou as qualidades que criam as semelhanças.

270 2. **A distinção real da relação e de seu fundamento**

a) *O problema.* O problema que se evidencia aqui é saber se a realidade das relações difere da realidade de seu fundamento ou, noutras palavras, *se a relação se distingue realmente de seu fundamento.* Por exemplo, acaso a relação de igualdade é alguma coisa distinta da quantidade comparada, a relação de causalidade é distinta da ação causal? Respondemos, ora afirmativamente, quando ressaltamos que a relação consiste essencialmente num *esse ad* ou relação enquanto o fundamento é absoluto; — ora negativamente, quando nos baseamos de um lado sôbre o fato de que a relação é dada ao mesmo tempo que o fundamento, — e de outro lado, sôbre o fato de que muitas vêzes uma coisa vem a ser semelhante ou igual a uma outra, sem mudar em si mesma, o que parece excluir na coisa tôda espécie de realidade nova.

b) *Solução.* Parece, entretanto, que a opinião afirmativa, isto é, a que distingue realmente a relação de seu fundamento, seja a mais plausível, porque equivale simplesmente a constatar nesta evidência que, *se o fundamento não é ùnica-*

mente absoluto, isto é, uma coisa dada em si, mas também relativo, não o pode ser senão uma outra realidade que o constitui em si mesmo. — As razões alegadas em sentido contrário não parecem válidas. Se com efeito, a relação é dada ao mesmo tempo que o fundamento é dado, isto prova sòmente que ela resulta dêste fundamento. Por outro lado, pôsto que a relação seja extrínseca, nada impede de admitir que uma relação *se adicione* a uma coisa que não mudou em si mesma.

c) *A relação, modo acidental.* As dificuldades que se apresentam à distinção real da relação e de seu fundamento provêm sobretudo de uma concepção *coisista* da relação e em geral, de uma maneira de pensar empirista e nominalista que, segundo a fórmula de OCKAM *(quaecumque distinguuntur, summe distinguuntur)*, só concebe distinção autêntica entre coisas separáveis *(92)*. De fato, *a relação é apenas um modo acidental, isto é, uma maneira de ser que tem como sujeito imediato, não a substância* (o que convém apenas aos acidentes absolutos, quantidade e qualidade), *mas um dos acidentes absolutos.* Afirmar a realidade distinta da relação, não é, pois, afirmar a realidade de uma coisa, mas sòmente de uma determinação dada, na ordem da quantidade e da qualidade.

CAPÍTULO IV

AS CAUSAS

SUMÁRIO [1]

ART. I. A NOÇÃO DE CAUSA. — *Existência da causalidade.* — O fato do *devenir.* — Fundamento da pesquisa causal. — O movimento. — A finitude. — A composição. — *Natureza da causalidade.* — Causa e princípio. — Causa, condição, ocasião. — *Divisão da causalidade.* — As quatro causas. — Analogia da noção de causa.

ART. II. A CAUSA EFICIENTE. — *Noção da eficiência.* — Definição. — Formas da eficiência. — *Divisão da eficiência.* — Causa principal e instrumental. — Causa primeira e causa segunda. — Causa unívoca e causa análoga. — Causa física e causa moral. — *Análise da eficiência.* — A causa não age senão enquanto está em ato. — A ação está no paciente. — O efeito preexiste na causa. — *A subordinação na eficiência.* — Coordenação e subordinação. — Subordinação essencial. — Subordinação acidental. — A questão do processus ao infinito.

ART. III. A CAUSA FINAL. — *Natureza da finalidade.* — Noção. Inteligência e finalidade. — *A subordinação na finalidade.* — As formas da subordinação. — Fim da obra e fim do agente. — Fim principal e fim secundário. — Fim imediato e fim último. — *O acaso.* — Definição. — Acaso e inteligibilidade. — *A causa exemplar.* — Definição. — Causalidade da idéia exemplar. — *A causalidade recíproca.* — Natureza. — Espécies.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Physique,* I, c. 3-5, 8; II, c. 3, 5-7. — *Métaphysique,* I, c. 2-4; V, c. 1-4, 15 — SANTO TOMÁS, *Phys.,* II, lect. 5-6, 10-11; *Métaph.,* I, lect. 4; V, lect. 1-4; Opúsculo *De principiis naturae.* — COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire,* Paris, 1881. — JANET, *Les causes finales,* Paris, 1876. — DE REGNON, *La Métaphysique des causes,* Paris, 1886, págs. 157-232, 393-445. — DE VORGES, *Cause efficiente et cause finale,* Paris, 1888. — FONSEGRIVE, *La causalité efficiente,* Paris, 1893. — P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis,* pág. 508 sg. — HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* págs. 205-326. — GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité,* Paris, 1932. — BOREL, *Le Hasard,* Paris, 1914.

271 O ser não é apenas princípio de existência mas também princípio de atividade, isto é, princípio causal. Assim, após o ter estudado em si mesmo sob um aspecto estático, convém considerá-lo sob seu aspecto *dinâmico,* a saber, enquanto por êle algo de nôvo é produzido. O estudo dêste aspecto dinâmico do ser não está reservado à filosofia da natureza, mas pertence também à metafísica, porque é a esta que pertence tratar das causas enquanto tais, isto é, do ponto-de-vista do ser. De fato, observa SANTO TOMÁS (II, *Phys.*, lect. 5), a causalidade não está necessàriamente ligada, como tal, à matéria, já que se encontra em sêres que nada têm de corporal. Cosmologia e a Psicologia devem estudar a causalidade como princípio do *devenir* físico; deixam, porém, ao metafísico, o cuidado de considerá-la em sua razão formal, ou seja pura e simplesmente do ponto-de-vista do ser. É a isto que está consagrada a parte da Ontologia que considera sucessivamente a noção de causa e a natureza das diferentes espécies de causa.

ART. I. *A NOÇÃO DE CAUSA*

§ 1. EXISTÊNCIA DA CAUSALIDADE

A. O fato do "devenir"

272 1. **O princípio de causalidade.** — Mudança ocorrem no mundo; as coisas não cessam de se modificar e de se transformar e ao mesmo tempo de exercer atividades. *É o fato universal do "devenir" que estabelece a divisão do ser em potência e ato e impõe a noção de casualidade, virtualmente contida na noção de mudança e a noção correlata de efeito.* A inteligência, colocada diante de algo nôvo, seja em nós ou no mundo exterior, não pode evitar formar êste juízo: esta realidade nova, substância ou acidente, tem uma causa. Também devemos considerar o princípio de causalidade enunciando que "nada acontece sem causa", como evidentemente por si, o contrário como já vimos *(234),* sendo contraditório e absurdo.

2. **As dificuldades empiristas.** — Os empiristas, depois de OCKAM *(40)* contestam a evidência do princípio de causalidade e pretendem reduzir a noção de causalidade à de uma *sucessão regular de dois fenômenos,* que o hábito ou a associação mecânica levariam pouco a pouco a ter como necessária. A causa, escreve STUART MILL *(Logique,* III, c. 5), é «o antecedente ou o conjunto de antecedentes, dos quais o fenômeno chamado efeito é invariável e incondicionalmente conseqüente» *(92).* KANT parece afastar-se dêste ponto-de--vista, quando afirma que a noção de causa é irredutível à da sucessão, porque acrescenta a esta a idéia de uma dependência «geral

e necessária».[2] Mas esta idéia de dependência necessária é para KANT apenas uma categoria *a priori* do entendimento e nunca baseada no ser. Por isto reduz o princípio de causalidade ao tipo sintético *a priori*.[3] O argumento que oferece é de que, na fórmula do princípio de causalidade («tudo o que começa a ser tem uma causa»), a noção de causa não pode ser obtida por análise da noção do sujeito («aquilo que começa a ser»). Há aí, porém, um sofisma que já discutimos *(I, 65)*, mostrando que se a noção de causa não está *incluída* na do sujeito como essência ou como parte da essência dêste, lhe está *necessàriamente ligada* como propriedade (atribuição *a priori* do segundo modo), o que obriga a considerar o princípio de causalidade como necessário e evidente por si, por causa de seus têrmos.

Sabemos por outro lado que a fonte destas concepções empiristas deve ser procurada no nominalismo *(128)*. Se com efeito todo nosso conhecimento autêntico está limitado aos fatos e fenômenos sensíveis, decorre daí não podermos pretender conhecer as causas reais, uma vez que êste conhecimento depende do das naturezas e das essências. *Para os sentidos, não há sucessões.* O postulado empirista é aliás confessado por KANT da maneira mais clara. A causalidade, diz êle, consiste em unir duas percepções. Ora, como «esta ligação não é obra do simples sentido e da intuição (sensível)», só pode ser «o produto de uma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido íntimo relativamente ao tempo. É esta faculdade que liga entre si os dois estados», isto é, transforma em relação causal uma relação que, objetivamente, é apenas pura sucessão. Vemos que êste argumento consiste em negligenciar pura e simplesmente a hipótese em que a inteligência seria capaz de apreender, no próprio dado sensível, uma relação que os sentidos, como tais, não podem apreender.

B. Fundamento da pesquisa causal

"Tudo o que acontece" se aplica a tôda espécie de fato nôvo, incluído o fato da chegada à existência. O domínio do *devenir*, no mais amplo sentido da palavra, abrange, portanto, não sòmente a mudança ou passagem da potência ao ato, mas também a ordem das existências, quer se trate das existências singulares ou da existência do Todo. — Quanto ao fundamento da investigação causal, consiste na *contingência dos sêres*. Um

---

2 Cf. KANT, *Critique de la raisom pure*, Analytique trancendentale, L. II, 3e sect. 2e analogie: *"O conceito da relação da causa a efeito"* é o conceito "de uma relação cujo primeiro têrmo determina, no tempo, o segundo como sua conseqüência, e não sòmente como algo que poderia preceder na imaginação (ou mesmo não de modo algum percebido)".

3 Cf. KANT, *Ibid.*: "Quando vemos por experiência que alguma coisa acontece, supomos sempre que algo precedeu e seguiu segundo uma regra. De outro modo eu não diria do objeto: êle segue, uma vez que a única sucessão em minha apreensão, se não é determinada por uma regra relativamente a alguma coisa, que a precedeu, não prova uma sucessão no objeto. De modo que dou à minha síntese subjetiva (de apreensão), um valor objetivo, tendo em conta uma regra segundo a qual os fenômenos são determinados em sua sucessão, quer dizer, tal como sucedem; e sòmente nesta suposição é possível a experiência das coisas que acontecem".

ser, seja qual fôr, substância ou acidente, que não tem em si a razão adequada de sua existência, tem necessidade de uma causa para existir. É isto que podemos estabelecer do ponto-de-vista metafísico, colocando-nos sucessivamente do ponto-de-vista do movimento (ou mudança), da finitude e da composição dos sêres. Êstes diferentes pontos-de-vista dão origem respectivamente aos seguintes enunciados.

1. O movimento

a) *O que se move é movido por outro. O movimento* deve ser entendido aqui no seu sentido mais geral, para tôda passagem da potência ao ato, ou para todo *devenir* de qualquer natureza que seja. Dizemos que todo ser submetido ao *devenir*, isto é, que passa da potência ao ato, só pode efetuar esta passagem, pela ação de um ser em ato *(200)*. Ora, como nenhum ser pode estar simultâneamente e sob o mesmo aspecto em potência e em ato, deduzimos que *a passagem ao ato só se pode realizar sob a ação de um outro, que é a causa do movimento.* Assim, devemos afirmar universalmente que "tudo o que se move é movido por um outro" *(omne quod movetur ab alio movetur)*.

b) *A espontaneidade vital.* Objeta-se às vêzes contra êste princípio os *movimentos espontâneos dos sêres naturais.* É evidente que teremos logo que afastar os casos dos sêres inorgânicos, que estão submetidos à lei da inércia, isto é, são incapazes por si mesmo de modificar seu estado de movimento ou de repouso. Mas, resta tôda a ordem dos *movimentos vitais.* A vida se define de fato como um movimento espontâneo e imanente, no sentido de que o vivente tem em si mesmo o princípio e o término de seu movimento. Neste domínio, podemos distinguir os fatos da vida vegetativa e os fenômenos da vida de relação. Ora, o princípio "omne quod movetur" se aplica igualmente nos dois casos, quer consideremos como um todo o conjunto dos movimentos vitais, quer os decomponhamos em seus elementos dispostos em série. De fato, na *vida vegetativa* primeiro, os fenômenos vitais dependem a todo momento, como já vimos *(I, 127)* de um conjunto de causas, que condicionam seu exercício e suas modalidades: assim a germinação das plantas, a circulação do sangue, a nutrição dependem no fim de contas das energias cósmicas e são pròpriamente seus efeitos.

No domínio da *vida de relação,* o movimento, por mais espontâneo que seja, só se compreende por uma causa distinta do ser que se move. Não há nada que as ciências biológicas (sobretudo a termodinâmica biológica) melhor tenham pôsto

em evidência que esta dependência do movimento em relação às fôrças cósmicas: *Todo movimento, por ser manifestação de energia, requer uma causa física de sua mesma ordem.*[4] A representação, que intervém aqui como princípio imediato do movimento *(II, 512)*, nada modifica, isto porque não é causa física do movimento, mas *condição* prévia dêste e não é da mesma ordem. Isto é verdade até no domínio da atividade livre.

274 c) *O ponto-de-vista metafísico.* A espontaneidade vital não vai, portanto, absolutamente contra o princípio universal de que "tudo o que se move é movido por um outro". Isto é mais evidente ainda quando decompomos o movimento vital em suas condições elementares, que estão dispostas em série. A espontâneidade vital significa de fato que o movimento do ser vivo não lhe vem mecânicamente de fora, mas de dentro, porquanto, segundo uma parte de si mesma, é motor e, segundo uma outra, é movido. Isto, bem claramente o demonstra, a análise do movimento voluntário, que depende da apreensão de um objeto desejável *(II, 502)*. Esta própria apreensão é explicável apenas como efeito de um objeto que move a inteligência para conhecer, isto é, que a atualiza *(II, 131-132)*. Por isto, a inteligência, assim como a tendência e o movimento voluntário, são outros tantos motores movidos *(moveus motum):* passam ao ato apenas pela ação de um ato distinto dêles mesmos.

Portanto, a evidência do princípio *omne quod movetur* se reduz, no fim de contas, ao princípio de que *o ser em potência só é atuado por um ser em ato,* e é sob êste aspecto essencialmente metafísico que o devemos compreender para apreender perfeitamente seu caráter necessário e universal.

Assim se explicam as dificuldades que opõe Suárez contra o argumento «omne quod movetur».[5] Êste princípio não é para êle, como para a escola aristotélica, um enunciado metafísico cuja evidência se impõe à simples análise dos têrmos, mas sòmente um *princípio de experiência,* e ainda muito pouco verificado para que possamos fazer dêle uma verdade universal e absoluta.

Suárez observa com efeito que pode haver casos físicos e concretos aos quais o princípio *omne quod movetur*, tomado no sentido físico, não se aplica. Tal seria o caso da potência ativa, que significa, não a aptidão para receber, mas a capacidade para produzir. Podemos, com efeito, recusar ao princípio ativo, como tal, o poder de passar ao ato por si mesmo, porque isto equivaleria a dizer que deve receber totalmente e como uma coisa acabada sua atividade,

---

[4] Cf. J. Lefèvre, *Manuel critique de Biologie,* Paris, 1938, págs. 1012 sg.

[5] Fr. Suárez, *Disputationes Metaphysicae,* Disp. XXIX. — Cf. L. Mahieu, *François Suarez,* Paris, 1921.

e, por conseguinte, seu efeito, ao mesmo tempo que o produz e na medida mesma em que se lho atribui. — Por outro lado, no caso da *virtualidade perfeita* (caso do apetite voluntário), o princípio não tem nenhum ponto de aplicação. — Enfim, se supuséssemos que o movimento fôsse uma propriedade essencial dos corpos, o princípio «omne quod movetur», tomado no ponto-de-vista físico, perderia todo valor.[6] Destas observações, P. DESCOQS conclui que o princípio «omne quod movetur», para ser universalmente válido, deve ser assim precisado: «tudo o que se move deve ser, *ao menos parcialmente*, movido por outro».

Entretanto, êste ponto-de-vista parece discutível, porque é demasiado dependente da experiência física, que é insuficiente. Se nos colocamos, ao contrário, *do ponto-de-vista metafísico do ato e da potência*, não vemos razão para o alcance do princípio em questão. Nenhum dos casos aqui invocados obriga a restrição proposta, porque, se é verdade que o agente concorre para o movimento, é igualmente verdade, seja qual fôr a extensão dêste concurso, que *o próprio exercício dêste concurso* depende da ação de uma causa distinta do agente formalmente tomado: esta causa é sem dúvida, como tal, princípio de movimento, isto é, da passagem da potência ao ato. O agente é, ainda, realmente, um motor movido *(movens motum)*.

É o que sobressai da discussão dos três casos invocados por SUÁREZ. A *potência ativa*, diz êle, deve ter o poder de passar ao ato por si mesma. Ora, a expressão «por si mesma» é válida e exata apenas se entendermos excluir com isto a comunicação *mecânica* do movimento, mas ela não vale mais se compreendermos que o *exercício* da potência ativa não está condicionado a nada distinto do próprio sujeito: nenhum poder passa a ato simplesmente por si. — Isto se aplica mesmo no caso da *virtualidade perfeita*, como o demonstra, proporcionalmente, o jôgo da vontade livre, que não se atualiza por si mesma, mas por intermédio da representação de um objeto *sub specie boni*. — Quanto à *hipótese* em que o *movimento seria uma propriedade essencial da matéria*, hipótese concretizada na teoria aristotélica do Primeiro Céu e admitida num plano empírico por numerosos físicos, deixaria sem explicação, não mais que haja movimento no mundo (visto como êste seria dado com a matéria) mas que exista tal ou qual movimento, isto é, tal ou qual fenômeno, o que, evidentemente, como o mostram as ciências, não se produz sem causa.

275 2. **Todo ser finito requer uma causa.** — Vimos que a finitude implica composição metafísica de essência e de existência *(205)*. Disto decorre que *o ser finito é necessàriamente contingente*, porque sua essência não existe em virtude de si:

---

[6] Cf. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXIX, sect. I, n. 7: "Principium illud (quod movetur ab alio movetur) non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis, nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere e reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in qua reducente se ad pristinam frigiditatem: idem ergo accidere potest in motu locali. Atqui ita dici potest coelum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat; sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate." — Cf. sôbre esta discussão L. MAHIEU, *François Suarez*, págs. 189-190; P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturis*, t. I, págs. 290-293, 296.

se assim fôsse, identificar-se-ia com a existência e seria infinito. Se, entretanto, o ser finito existe, é em virtude de uma causa extrínseca que lhe comunica a existência. Por isto afirmamos que "do nada, nada vem". *(Ex nihilo nihil fit. — Quod non est non incipt esse nisi per aliquod quod est.)*

Importa, entretanto, não ligar essencialmente a causalidade à idéia de comêço temporal, porque se tudo o que começa *a ser tem uma causa, tudo o que é causado ou produzido não tem princípio necessàriamente.* Veremos na Teodicéia, que um mundo eterno criado é perfeitamente concebível. O fato de ter sido causado não significa essencialmente outra coisa que uma *dependência quanto ao ser* quer substancial, quer acidental.

3. **Todo ser composto requer uma causa.** — De fato, as coisas que, entre si, são diversas, só podem formar um todo único pela ação de uma causa extrínseca, que as reunisse. Isto decorre evidentemente das condições universais do ato e da potência: o todo é ato em relação aos elementos; êstes só poderão passar ao ato, isto é, formar o todo, pela ação de um ser em ato, isto é, de uma causa extrínseca aos elementos como tais. Em outras palavras, *o que é de si diverso não pode ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto ser a razão da unidade.* Por conseguinte, todo composto só se pode explicar por uma causa *(omne compositum causam habet)*. Êste argumento vale universalmente para todo o domínio dos sêres finitos, visto como todos são compostos, por muitas razões e, fundamentalmente, de essência e de existência.

§ 2. Natureza da causalidade

276 1. **Causa e princípio**

a) *Definição.* Chamamos *princípio* aquilo do qual uma coisa procede, seja de que modo fôr. Assim tôda causa é princípio, mas todo princípio não é causa, porque o têrmo de causa só se emprega para designar *aquilo do que uma coisa depende quanto à existência.* Chamamos *efeito* o produto da ação causal e *por conseguinte* o que resulta do princípio.

b) *Análise da causa.* A análise revela três elementos ou condições na noção de causa. *A causa deve ser realmente distinta do efeito.* Por conseguinte, a causalidade não se confunde com a atividade: agir não é necessàriamente causar ou produzir. — *O efeito deve depender realmente da causa,* porque é pela virtude da causa que êle é produzido. — *A causa*

deve ter sôbre o efeito uma prioridade de natureza, porque a ação supõe o ser.

Contràriamente ao que supõe KANT, para quem a causalidade só tem fundamento empírico pela sucessão e por conseguinte inclui, necessàriamente, o tempo em seu conceito,[7] — *a causalidade é uma relação que não implica necessàriamente o tempo,* nem por conseguinte a sucessão, porque a essência da causalidade consiste pura e simplesmente em ser "o que produz alguma coisa". — Mesmo tomada formalmente, isto é, enquanto exercendo atualmente a potência causal, a causa exclui necessàriamente tôda prioridade temporal em relação ao efeito, já que o *exercício atual da causalidade é simultânea e invisìvelmente a produção do efeito.* Mas, tomada materialmente, isto é, enquanto causa em potência e não atual, a causa pode evidentemente preceder o efeito: neste caso, ela não o precede como causa, mas como ser.

2. **Causa, condição, ocasião.** — É preciso cuidadosamente distinguir estas três noções. *A condição é o que permite à causa produzir seu efeito,* ora, *positivamente,* como instrumento ou meio (assim o cérebro é para o homem a condição do pensamento, enquanto é o instrumento pelo qual a inteligência entra em relação com o real sensível), ora *negativamente,* afastando os obstáculos. — *A ocasião* é uma *circunstância acidental* que cria condições favoráveis à ação. — Nem a ocasião mais feliz nem a condição mais indispensável (condição *sine qua non)* podem ser confundidas com a causa pròpriamente dita, porque o efeito não depende essencialmente delas.

§ 3. DIVISÃO DA CAUSALIDADE

277 1. **As quatro causas.** — A causa, sendo essencialmente aquilo de que uma coisa procede, quanto à existência, haverá tantas espécies de causas, quantas de dependência causal. E estas são quatro. De fato, podemos considerar um ser, quer em si mesmo, em sua constituição, quer em sua origem, ou em

---

[7] Cf. KANT, *Critique de la raison pure,* Analytique transcendentale ch. II, 3e sect., analogie (fim): "Assim, portanto, do mesmo modo que o tempo contem a condição sensível *a priori* da possibilidade de uma progressão contínua do que existe ao que segue, assim também o entendimento, graças à unidade da apercepção é a condição *a priori* que torna possível a determinação de todos os lugares dos fenômenos neste tempo, por meio da série das causas e dos efeitos; os primeiros dos quais provocam, inevitàvelmente, a existência dos segundos e por isto tornam válido para cada tempo (em geral), por conseguinte objetivamente, o conhecimento empírico das relações de tempo."

sua atividade. — Do ponto-de-vista de sua *constituição*, o ser corporal resulta de duas causas, a matéria ou aquilo de que uma coisa é feita *(causa material)*, e a forma ou o que determina a matéria para uma espécie dada *(causa formal)*. — Do ponto-de-vista da *origem*, todo ser depende de uma causa que, por uma ação física, lhe confere o existir em ato *(causa eficiente)*. — Do ponto-de-vista do *fim*, tôda ação está ordenada para um fim determinado a que se propõe ou para o qual uma causa superior a dirige: o fim, por esta razão, é causa da ação *(causa final)*.

Estas quatro causas são exigidas pelo *devenir* e constituem uma divisão adequada, enquanto bastam para explicá-lo. De fato, intrìnsecamente dão conta do ser em *devenir* quanto à potência (causa material) e quanto ao ato (causa formal), — e, extrìnsecamente, como princípio do ser (causa eficiente) e de fim de sua atividade (causa final). Por isto as duas primeiras causas são chamadas, *causas intrínsecas* e as duas últimas, *causas extrínsecas*.

Não voltaremos a tratar aqui sôbre a causalidade material e sôbre a causalidade formal, das quais longamente tratamos em Cosmologia *(I, 380-401)*. Restar-nos-ão para estudar apenas a causa eficiente e a causa final, às quais juntaremos a causa exemplar, que tem valor ao mesmo tempo como causa eficiente e causa final, embora dependendo essencialmente da causalidade formal.

2. **Analogia da noção de causa.** — A causalidade é, então, um aspecto do ser, no sentido de que a causa é apenas o próprio ser enquanto princípio de um outro ser (substancial ou acidental). Segue-se que a causa é, como o ser, uma noção análoga, isto é, *cada causa é causa real e pròpriamente, mas a seu modo, que é essencialmente diverso em cada uma.* Trata-se, portanto, aqui, de uma analogia de proporcionalidade.

ART. II. *A CAUSA EFICIENTE*

§ 1. NOÇÃO DA EFICIÊNCIA

278 1. **Definição.** — A causa eficiente se define como "o princípio extrínseco da mudança" ou, mais precisamente, como *aquilo porque alguma coisa é (id a quo aliquid est)*. A causa eficiente difere essencialmente das causas intrínsecas (material e formal), que são relativas à constituição interna do ser e não à sua existência. Difere, essencialmente, também, da causa final. Esta é, sem dúvida, princípio da mudança e aquilo pelo qual alguma coisa é, mas por razão inteiramente

diferente da causa eficiente, porque é a *idéia ou intenção* da mudança a realizar, enquanto a causa eficiente é o que produz ou realiza a mudança.

A definição da causalidade eficiente como princípio extrínseco da mudança vem de ARISTÓTELES (*Métaph.*, V, c. 2, 1013 a 24) e tem o inconveniente de não incluir o caso da criação pròpriamente dita do ser (noção que é estranha ao sistema aristotélico). A criação, com efeito, não é pròpriamente dita do ser (noção que é estranha ao sistema aristotélico). A criação, com efeito, não é pròpriamente falando uma mudança, porque comporta apenas um único têrmo positivo (a saber o *terminus ad quem*, que é o ser criado), enquanto a mudança requer dois têrmos positivos (têrmos *a quo et ad quem*, *I, 313*). Todavia, se convier considerarmos a criação como uma mudança *metafísica*, a fórmula aristotélica retoma a universalidade requerida.

2. **Formas da eficiência.** — A eficiência só pode ser a *operação* (ou *ato segundo do agente (197)*, porque, para ser agente, é preciso ser primeiro, pura e simplesmente (ato primeiro).

Sabemos, por outro lado, que êste ato segundo pode ser de duas espécies: pode ser uma *atividade transitiva*, enquanto produz alguma coisa num ser distinto do agente (ação pròpriamente dita), — ou uma *atividade imanente*, que tem por têrmo a própria perfeição do agente. — Esta atividade imanente pertence pròpriamente à categoria da qualidade, porque se identifica de fato com a perfeição (ou qualidade) que produz. Não obstante, também aqui há lugar, como no caso da causalidade transitiva, para admitir que há passagem (ou movimento) entre dois têrmos distintos, a saber, entre a potência operativa (ou faculdade) e sua operação atual, isto é, há uma passagem da potência ao ato, que requer para ser realizado, uma causa extrínseca à potência operativa. Por isto mesmo dissemos acima *(274)* que o princípio *(omne quod movetur)* se aplica estritamente à potência ativa.

§ 2. DIVISÃO DA EFICIÊNCIA

279 A causa eficiente se divide essencialmente em causa principal e instrumental.

A. Causa principal e causa instrumental

1. **Definições.** — *A causa principal* é a que *age por sua própria fôrça.* Como por outro lado tôda causa principal age em virtude de uma determinação (ou forma), conatural ou adquirida, mas que lhe é sempre intrínseca, deduzimos que

a causa principal pode ser definida como aquela que age por sua própria forma *(per formam sibi inhaerentem)*.

A causa instrumental, enquanto tal, age, não por sua própria forma ou sua própria fôrça, mas enquanto movida por uma outra. Falamos aqui da forma instrumental *como tal*, porque a causa instrumental pode ela mesma ter uma atividade própria, independentemente do uso que dela pode fazer a causa principal. De fato, uma causa eficiente pode ser, sob aspectos diferentes, causa principal e causa instrumental: o pedreiro é causa instrumental a serviço do arquiteto para a construção de uma casa; é êle próprio, entretanto, causa principal nos diferentes trabalhos que executa por meio de instrumentos de seu ofício, ou ainda, para os serventes de pedreiro ou para as manobras que dirige. Mas, como causa instrumental, é movido (governado e dirigido) pela causa principal (arquiteto) e não exerce uma atividade própria. Assim dizemos que o instrumento é um "motor movido" *(movens motum)*.

280 2. **Relações das duas causas**

a) *Especificação do instrumento*. Um instrumento, uma vez construído (serra, martelo, máquina), ou formado (caso dos homens de ofício: pedreiro, tipógrafo, eletricista, etc.), possui um caráter de determinação própria e de atividade fundamental definida. Está por si mesmo *determinado como instrumento*, mas continua *indeterminado quanto à operação* (com uma serra podemos derrubar uma árvore, fazer tábuas, construir uma mesa; um pedreiro pode levantar um muro, abrir uma janela, construir uma casa). O instrumento, por conseguinte, limita a atividade do agente principal a sua determinação específica (com uma serra, só podemos serrar; com pedreiros como tais, não podemos executar uma sinfonia); "a arte de construir, diz ARISTÓTELES, não descende das flautas".

b) *Comunidade da ação*. A ação é comum à causa principal e à causa instrumental, mas por razões diferentes. *É tôda inteira mas não totalmente (tota, sed non totaliter) o efeito da causa instrumental:* a casa é tôda inteira o produto da atividade dos pedreiros, carpinteiros, marcineiros, etc.; mas não o é totalmente porque o plano da casa não é trabalho dêles. — Em troca, a ação é tôda inteira e totalmente o efeito da causa principal, enquanto esta determina e dirige tôda a atividade da causa instrumental.

Daí decorre que o *efeito assemelha-se à causa principal e não à causa instrumental:* o estilo da casa revela o arquiteto e não o pedreiro. — Pode todavia levar também a marca do

instrumento, na medida em que êste exerceu a sua atividade própria juntamente com a ação da causa principal: assim podemos reconhecer numa construção, a maneira própria de tal pedreiro *(agens agit sibi simile)*.

3. **Causa essencial; causa acidental.** — A causa, quer principal, quer instrumental, pode *ser causa por si (ou essencial)* ou *causa por acidente (causa acidental)*. A primeira é a que produz o efeito próprio ao qual está ordenada: assim acontece com a operação cirúrgica que cura o doente. — A segunda é a que produz um efeito ao qual não está ordenada: assim a operação cirúrgica pode algumas vêzes acarretar complicações imprevistas e mesmo a morte do paciente (que neste caso, morre curado!). *O efeito da causa acidental, ao contrário do da causa essencial não tem, pois, razão de fim,* porque se produz fora das intenções do agente: veremos adiante que o acaso é uma causa dêste gênero.

B. Causa primeira e causa segunda

281 1. **Definições.** — A causa principal pode ser causa primeira ou causa segunda, segundo é princípio primeiro ou princípio mediato da ação. Por isto mesmo tôda causa principal é primeira por alguma razão e tôda causa primeira é necessàriamente causa principal. Do mesmo modo, tôda causa segunda é instrumental em relação à causa primeira da qual depende. Mas pode, sôbre outro aspecto, ser, ela própria, causa principal, como *a causa primeira pode ser, primeira apenas sob um aspecto definido e causa segunda sôbre outro aspecto.* Veremos que só Deus é causa primeira e independente: tôdas as outras causas, agem apenas na dependência de Deus. Causa primeira universal, e, como tais, são apenas causas segundas.

As doutrinas ocasionalistas, defendidas, sob formas diversas, pelos nominalistas medievais, depois por DESCARTES, LEIBNIZ e MALEBRANCHE, consideram Deus, não sòmente como a Causa primeira universal mas como a *Causa única*: a atividade dos sêres finitos não seria uma verdadeira causalidade, mas sòmente a *ocasião* para Deus de produzir, êle próprio, os efeitos que se Lhe atribuem.[8]

---

[8] Cf. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique*, VII (ed. Fontana, Paris, 1922), pág. 155: "A fôrça móvel de um corpo é apenas a eficácia da vontade de Deus que a conserva sucessivamente em diversos lugares. Isto suposto, concebamos que esta bola seja movida, e que na linha de seu movimento encontre outra em repouso, a experiência nos ensina que esta outra será removida infalìvelmente, e segundo certas proporções sempre observadas. Ora, não é a primeira que move a segunda. Isto é evidente pelo princípio, porque um corpo não pode mover um outro sem lhe comunicar sua fôrça móvel. Ora, a fôrça móvel de um corpo movido é sòmente a vontade do Criador, que o conserva sucessivamente em diversos lugares. Não é, por-

Vemos sôbre que equívoco se assentam estas doutrinas. Os sêres finitos agem, seguramente, apenas na dependência de Deus e de seu concurso, porque Êle é Causa primeira universal na ordem do ser e do agir. Mas, nem por isto carecem de sua própria causalidade, assim como possuem seu próprio ser. De fato a ação segue o ser *(operatio sequitur esse)*: é medida por êste e é sua conseqüência e manifestação. *Devemos, portanto, atribuir ao ser finito uma eficiência proporcionada a seu ser, como êste dependente, embora real, tanto quanto êle.* Negar esta eficiência leva a negar o próprio ser da criatura e a confundi-la com o Ser Divino.

282 2. **Causa unívoca e causa análoga.** — Certas causas têm efeitos que lhe são unívocos, isto é, de sua mesma espécie, outras têm com seu efeito apenas relação de analogia. É esta diferença que explica o grau de universalidade da causa.

a) *Fundamento da univocidade causal.* A ordem de dependência do efeito em relação às causas instrumental e principal impõe a distinção de causalidade em unívoca e análoga. De fato, *a causa principal segunda (isto é, numa ordem dada), só pode produzir efeitos unívocos a si mesmo:* assim o homem gera o homem, e o sol faz germinar as plantas e mover os animais. [9] O efeito só pode ser unívoco à causa principal, porque esta, sendo ao mesmo tempo, por hipótese, causa segunda, isto é, instrumental, em relação a uma causa superior, só age efetivamente como instrumento, o qual como já vimos, está limitado à uma espécie dada de atividade. Pelo contrário, *a causa principal primeira produz um efeito análogo,* isto é, de espécie diferente e só se lhe assemelha sob certo aspecto: a espécie do efeito é determinada pela causa segunda, mas está contida eminentemente, isto é, sob uma forma mais perfeita, na causa primeira. Por isto, não é possível neste caso concluir da natureza do efeito à natureza da causa, senão à base da analogia.

---

tanto, uma qualidade que pertença a êste corpo (...). Logo os corpos não se podem mover uns aos outros e seu encontro ou seu choque é apenas uma causa ocasional da distribuição de seu movimento."

[9] Toma-se freqüentemente as causas mecânicas como causas equívocas (ou análogas), isto é, como produtoras dos efeitos de natureza diferente. É assim que dizemos, que o Sol produz a multitude infinitamente variada dos fenômenos naturais. Mas, êste ponto-de-vista, que se explicava na Física antiga e medieval, não tem mais valor na ciência moderna. A causalidade do Sol, como a de todos os sêres inorgânicos, só pode ser estritamente unívoca. Sabemos, por exemplo, que a ação do Sol, que é de natureza energética, produz por mais diferentes que sejam as formas, efeitos de sua mesma espécie. É o que bem o ressalta, em particular, a Bioenergética, que põe em evidência o mecanismo do metabolismo energético: a energia solar é a fonte primeira (mas não única) dêste metabolismo: ela está no princípio da energia Química do ser vivo, que condiciona ela própria a energia fisiológica (fenômeno vital pròpriamente dito), o qual se transforma por sua vez em energia mecânica e energia calórica.

283 b) *Causa particular e causa universal.* Vemos, pelo que precede, que *a causa unívoca é particular,* no sentido de que está limitada a efeitos de uma espécie dada. — Isto é verdade, mesmo para a causalidade mecânica. A generalidade que atribuímos muitas vêzes a esta é apenas uma aparência, que resulta de seu caráter muito mais condicional que causal: sua causalidade real se limita aos efeitos mecânicos; os outros efeitos (por exemplo, a corrente de energia química que se transforma no ser vivo em energia fisiológica) implicam a intervenção de causas especìficamente diferentes, condicionadas apenas pela energia mecânica. Também devemos afirmar que tôda causa unívoca, seja qual fôr, sendo sòmente causa parcial ou instrumental, é causa de que o efeito seja produzido, isto é, causa *na ordem do "devenir"*, mas não causa de que o efeito seja existente, isto é, causa na *ordem do ser.*[10]

Pelo contrário, quando a *causa principal* exclui a univocidade com seus efeitos, e só comporta nêles uma relação de analogia, ela possui uma verdadeira universalidade. Esta universalidade só pode, evidentemente, pertencer em tôda sua amplitude à Causa absolutamente primeira na ordem do ser e do agir.

SANTO TOMÁS toma de ARISTÓTELES um argumento de natureza metafísica para estabelecer que uma causa unívoca não pode ser causa total, mas sòmente causa instrumental. Se a causa unívoca, diz êle, fôsse causa total de seu efeito, seria por definição, causa da própria espécie. Por conseguinte, seria causa de si mesma, já que é apenas uma parte de si mesma, já que é apenas uma parte da espécie. Isto é absurdo. A causa unívoca, portanto, é realmente causa apenas do *devenir* ou do *fieri*, e não causa do ser.[11] Pròpriamente é apenas uma *condição.*

C. Causa física e causa moral

284 1. **A causa física.** — Chamamos *causa física,* a que age por *influxo físico.* Não devemos entender, todavia, por

---

[10] Cf. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 104, art. 1: "Manifestum est quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse causa formae alteriur, in quantum est talis formae (quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque); sed potest esse causa hujusmodi formae secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus natus est impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem quam est in agente, tunc *fieri* effectus dependet ab agente, non autem *esse* ipsius."

[11] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles,* II, c. 21: "Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quos est per humanitatem."

"influxo *físico*", uma atividade de ordem sensível e material, mas sòmente um influxo *real*. De fato, êste influxo é pròpriamente de ordem metafísica, visto que tem como efeito fazer passar um ser da potência ao ato: mas êle se exerce por meio de uma ação real.

2. **A causa moral.** — O têrmo influxo físico serve, sobretudo, para opor a eficiência que procede por uma ação pròpriamente dita à eficiência da causa moral, que consiste sòmente em determinar *moralmente* um agente racional para exercer sua própria atividade: por exemplo: conselhos dados a um amigo para encorajá-lo em tal ou tal empreendimento. A causa moral, assim entendida, é impròpriamente chamada causa eficiente e depende muito mais da causalidade final.

§ 3. Análise da eficiência

285 Podemos experimentar penetrar mais profundamente na noção de eficiência, determinando suas condições mais gerais.

1. **A causa age apenas enquanto está em ato.** — A causa é de fato a razão da perfeição ou do ser que se acha no efeito. Por esta razão, deve possuir a perfeição (ou êste ser) que ela comunica, porque *o mais não pode provir do menos, nem o ser do nada.*

2. **A causa não muda pelo fato da ação.** — De fato, a causalidade, como tal, não significa outra coisa senão o ato de produzir alguma coisa, o que por si mesmo não implica nenhuma passividade no agente. Devemos, porém, ir mais longe, e dizer que o exercício da causalidade exclui a mudança na causa, porque a atividade e a passividade não podem coexistir sob o mesmo aspecto: se a causa, como tal, sofresse uma modificação, ela seria passiva e ativa, o que é contraditório. Êste princípio não exclui a mudança *acidental*, que acompanha o exercício da causalidade finita. A causa finita, com efeito, não se identifica com sua ação: ela está primeiro em potência para esta, e por conseguinte, todo agir supõe nela passagem da potência ao ato, isto é, *mudança.* Esta mudança, não é, porém, a causalidade: é apenas sua condição necessária. Por outro lado, é certo que o agente *corporal*, é sempre modificado no próprio exercício de sua atividade causal, pela *reação do sujeito* sôbre o qual age (assim, o martelo batendo se aquece, a bola de gude muda de direção quando bate noutra). Todavia, *o agente é modificado, não enquanto age, mas enquanto sofre êle mesmo uma ação de volta* (uma reação) da parte do pa-

ciente. É portanto verdade, ainda aqui, que o agente *como tal,* não sofre nenhuma mudança: se alguma mudança nêle se produz, acontece, não porque age mas porque sofre. Uma causa eficiente que seria ùnicamente causa, sem nada receber ou sofrer de nenhuma outra, permaneceria sempre absolutamente idêntica a si mesma.

286 3. **A ação está no paciente.** — O têrmo ação é tomado aqui, no sentido de *efeito produzido.* Como tal, a ação está na causa apenas como em seu princípio; seu fim está no paciente, que recebe uma modificação, e nada mais é senão paciente. De fato, *não devemos conceber a ação como uma realidade intermediária entre a causa e o efeito,* isto é, como uma espécie de escoamento ou de fluxo, entre êste e aquela: já vimos que a ação não modifica o agente, o que exclui a hipótese de uma realidade física, que da causa passaria ao efeito. Aliás, uma realidade intermediária, que não estivesse nem na causa nem no efeito e subsistisse por si mesma, seria uma coisa (ou substância), enquanto a ação não passa, evidentemente, de um acidente.

A ação só pode, pois, ter realidade no paciente, isto é, constitui com a paixão, uma só e mesma realidade *(actio est in passo).* Causar é tão-sòmente produzir uma nova forma de ser: *a ação, em sua razão formal, revela, apenas, uma ordem de origem, segundo a qual, uma coisa procede de uma causa.*

Disto decorre que se ação e paixão designam uma só e mesma realidade, não deixam de se opor formalmente uma a outra: a primeira significa uma relação com o paciente, a segunda com o agente. Assim, diz ARISTÓTELES, o caminho de Atenas a Tebas, é materialmente o mesmo que de Tebas a Atenas: mas ir de Atenas a Tebas não é o mesmo que ir de Tebas a Atenas. (III, *Phys.,* c. 3).

287 4. **O efeito preexistente na causa.** — Êste axioma formula o princípio de união entre a causa e o efeito. Esta união implica, não sòmente, que o efeito preexiste, virtualmente na causa, mas também que preexiste de uma maneira mais perfeita do que em si mesmo, isto é, enquanto realizado em ato.

a) *O efeito preexiste na causa.* — Esta asserção é evidente e se demonstra pelo absurdo: *se a causa não possuísse, virtualmente, tôda a perfeição do efeito, êste viria do nada,* o ser procederia do não ser. — Sem dúvida, o efeito não preexiste em ato, na causa, como uma coisa numa outra coisa: na causa nada há que não seja causa e o efeito só existe em ato, fora da causa, a saber, no paciente *(actio est in passo).* Preexiste, porém, na causa, enquanto precisamente esta tem

a potência de produzi-lo *(causatum est incausa per modum causae)*, o que define a *preexistência virtual*.

b) *O efeito é mais perfeito na causa que em si mesmo.* Esta asserção poderia primeiro espantar, porque o efeito, uma vez realizado, parece ter mais ser ou perfeição que o efeito, que ainda só existe em potência, na virtude da causa: é mais perfeito ser do que ser simplesmente possível. Êste ponto-de--vista, porém, consiste em encarar o efeito preexistente independentemente de sua causa, como se êle preexistisse de maneira diferente do que na potência daquela. Na realidade, *o efeito, antes de ser produto, nada mais é senão a causa, enquanto potência de produzi-lo e, realizado, é apenas um aspecto parcial da perfeição da causa,* uma participação e uma imitação desta perfeição causal. Nesta, êle tem, pois, mais perfeição que em si mesmo, o que equivale a dizer que a causa é, necessàriamente, mais perfeita que o efeito. — Disto decorre que se um efeito é da mesma natureza que a causa (caso dos efeitos unívocos: o homem gera o homem, o sol faz germinar a planta, a faísca provoca uma explosão), a causa não é causa total do efeito, mas, sòmente, causa parcial ou instrumental.

288 5. **Discussões sôbre a relação causal**

a) *Causalidade e identidade.* A afirmação da preexistência do efeito na causa não pode ser reduzida à da identidade do efeito com a causa, contràriamente ao que pensa Leibniz, que julga que um fenômeno só é racional e explicável na medida em que há igualdade entre a causa e o efeito. (Cf. em particular o opúsculo *De calculo philosophico* e a *Correspondance avec Arnauld.*[12] «O efeito integral, diz êle, pode reproduzir a causa inteira ou seu semelhante»; «o efeito inteiro é sempre equivalente a uma causa plena». Decorreria, imediatamente, desta teoria que a mudança não passa de uma aparência, o que era, justamente, a tese essencial que Parmênides deduzia do mesmo princípio *(23)*.

Esta concepção foi retomada por Hamilton, que escreveu *(Lectures on Metaphysics,* 6a. ed., Londres, 1877, t. II, pág. 394) que o princípio de causalidade se reduz à afirmação de uma «tautologia absoluta, entre o efeito e suas causas». «Pensamos, diz êle, que a causa contém tudo o que está contido no efeito e que o efeito não contém nada que não esteja contido na causa». — Isto, porém, não implica nenhuma «tautologia»: *podemos admitir que o efeito nada possui que não esteja na causa, sem que disto decorra que a causa*

---

12 Esta mesma asserção deriva, em Leibniz, desta outra de que tôda proposição afirmativa verdadeira é estritamente analítica (atribuição *per se primo modo, I, 50)*, isto é, o predicado afirmado do sujeito está necessària mente, contido (formal ou virtualmente) na noção do sujeito. Por conseguinte, tôda demonstração de uma proposição consiste em reduzi-la a uma proposição idêntica. Dêste ponto-de-vista, os mesmos princípios primeiros são demonstráveis, enquanto são, por excelência, "idênticos" *(Nouveaux Essais,* IV, 7, 1.)

não possui nada que não esteja no efeito. HEGEL que cita HAMILTON, tinha afirmado, pura e simplesmente, a identidade da causa e do efeito. «Nada há, diz êle, na razão que não se encontre na conseqüência, e nada na conseqüência que não se ache na razão.» — HAMELIN (*Élèments principaux de la représentation*, págs. 221-223) criticou, vivamente, esta teoria: «É preciso demonstrar, escreve, que a causalidade explica tanto a conservação de alguma coisa através do jôgo da relação causal, quanto à aparição de alguma coisa nova. Negligenciar o segundo objeto para limitar-se ao primeiro, é, inteiramente impossível.» A teoria de HAMILTON, conclui, é «tão grosseira quanto primitiva».

MEYERSON, por sua vez, aplicou-se a demonstrar que esta redução ao idêntico é o tipo ideal de explicação, visada pelas ciências da natureza (cf. *De l'explication dans les sciences*, t. I, págs. 127 sg., págs. 170, 179). O princípio de causalidade, no domínio das ciências, se reduziria, pois, ao princípio de identidade.

O ponto-de-vista científico está aqui fora de questão, porque se refere ao plano empírico, que não é o da pesquisa metafísica. Haveria puro e simples sofisma em concluir de uma ordem a outra. De fato, as «causas» de que se ocupa a ciência não são, pròpriamente, falando, senão condições ou antecedentes e não causas autênticas. É o que permite e justifica o processo de identificação do conseqüente ao antecedente, porque um e outro se reduzem à quantidade e são considerados apenas, sôbre êste aspecto quantitativo *(I, 190)*. Êste regime é o da univocidade radical e absoluta, a qual por definição, implica identidade de natureza, entre a causa e o efeito e por conseguinte, no domínio positivo, identidade quantitativa entre o conseqüente e o antecedente. Mas, *desta identidade quantitativa, não temos o direito de concluir*, sem *mais, à identidade total*: ela significa, sòmente, que conseqüente e antecedente, por diferentes que sejam, reduzem-se a efeitos mensuráveis, que permitem identificá-los entre si *sob êste aspecto*.

Se deixarmos de lado o ponto-de-vista científico para encarar o assunto sob seu aspecto filosófico, diremos que *o princípio de causalidade não se reduz ao princípio de identidade, mas que está garantido pelo princípio de contradição, enquanto sua negação é contraditória.* Está, êle, com efeito, tão longe de afirmar a identidade da causa e do efeito, que estabelece a distinção essencial dêstes dois têrmos. Nem mesmo consiste em afirmar a equivalência da causa (pròpriamente dita), e do efeito, uma vez que impõe a eminência da causa em relação ao efeito. O efeito, num sentido, é menos que a causa, já que dela procede; entretanto, é algo de nôvo, mas esta novidade está primeiro na própria causa, enquanto produz em ato o que continha apenas, virtualmente. A causalidade é, portanto, coisa diferente da identidade. — Negar, porém, que o que começa a ser tem uma causa, é cair numa contradição: se um ser pode começar a existir por si mesmo, deduz-se que é, antes de ser, isto é, que êle é, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Por isto, também, a noção de um «ser contingente sem causa» é ininteligível: o ser contingente, por definição, é, como tal indiferente ao ser ou não ser, se é, é pois por um outro distinto de si; se fôra por si mesmo, não seria mais contingente.[13]

b) *Causa e função.* MEYERSON (*Essais*, Paris, 1936, págs. 28 sg.) distingue dois tipos de causalidade: a «causalidade científica», que

---

[13] Sôbre tôda esta discussão, cf. P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae Generalis*, t. I, págs. 502-514).

é de tipo funcional, e a «causalidade teológica», que é de tipo voluntarista (isto é, do gênero do ato de vontade, que produz uma mudança exterior). — Mas esta divisão é muito contestável, por que se a causalidade de tipo voluntarista corresponde, verdadeiramente, às exigências da causalidade (que é, essencialmente, produção de alguma coisa de nôvo), não acontece o mesmo com a *função*. Esta é muito mais geral que a noção de causalidade, porque significa uma ordem de dependência qualquer entre dois têrmos: *a relação causal é uma espécie de função mas tôda função não é de natureza causal:* no raciocínio, a conclusão é função mas não efeito das premissas (pelo contrário, a *formulação* da conclusão é, pròpriamente, um efeito das premissas); do mesmo modo, o efeito é função de suas condições ou antecedentes; mas as condições não são causas reais do efeito: não posso pensar sem cérebro, mas êste não é a causa do pensamento. Não há, portanto, o que escolher, entre estas duas concepções da causalidade, porque não há aí dois tipos de causalidade. — Por outro lado, não parece, contràriamente ao que pensa MAINE DE BIRAN, que seja o esfôrço voluntário que esteja no princípio da noção de causa: esta noção parece imposta mais geralmente pela mudança que só é inteligível pelo movimento das causas.

§ 4. A SUBORDINAÇÃO NA EFICIÊNCIA

289 Tudo o que precede já nos exigiu a noção de uma ordem de causalidade. De fato, as causas de um mesmo ser são múltiplas, mas são necessàriamente subordinadas entre si, senão não produziriam *um* efeito, mas efeitos, radicalmente múltiplos. São os modos diversos desta subordinação das causas que nos resta examinar para concluir o estudo da causalidade.

A. Coordenação e subordinação

1. **As causas parciais.** — A causalidade eficiente não comporta, ùnicamente, entre as diferentes causas que concorrem para a produção de um efeito, relações de subordinação. A um primeiro nível de eficiência, as causas podem ser simplesmente *coordenadas* entre si, como acontece com os soldados de um exército ou os cavalos que puxam um carro. Estas causas são *coordenadas* entre si, enquanto *cada uma produz um efeito próprio e que os efeitos produzidos por cada uma, devam associar-se ou combinar-se para realizar o efeito total* (a vitória ou o movimento do carro). Estas causas coordenadas que são cada uma causa total de uma parte do efeito, entretanto, são apenas, *causas parciais*, relativamente a êste efeito.

2. **Coordenação implica subordinação.** — A ação das causas assim coordenadas só se pode explicar por sua subordinação à ação de uma *causa superior que, visando ao efeito total, assegure o movimento concertado das causas parciais.*

Estas, de fato, são independentes umas das outras e só podem concorrer para *um* efeito, na medida em que sua atividade própria está ela mesma unificada, o que requer sua subordinação a uma causa eficiente distinta. Faltando esta subordinação, o efeito seria, puramente fortuito. Tôda coordenação implica, portanto, subordinação.

Êste caso é, eminentemente, o dos sêres *inorgânicos,* cujas atividades, não sòmente dependem umas das outras, por causa mesmo da passividade essencial que os caracteriza, mas, ainda, tomadas em conjunto, num sistema dado, são necessàriamente coordenadas pela ação de uma causalidade superior, que é pròpriamente a da idéia ou forma que define sua natureza. Por isto, LACHELIER observa, com justa razão, que a ordem natural requer dois princípios distintos: «um em virtude do qual os fenômenos formam séries, nas quais a existência do precedente determina a do conseqüente, outro, em virtude do qual, estas séries formam, por sua vez, sistemas nos quais a idéia do todo determina a existência das partes.» *(Du fondement de l'induction,* pág. 12) *(I, 212).*

B. Dois tipos de subordinação

290 Distinguimos uma subordinação essencial *(per se)* e uma acidental *(per accidens).*

1. **A subordinação essencial.** — Pode existir subordinação essencial das causas quer do ponto-de-vista da ação, quer do ser da causa.

a) *Quanto à ação.* Há subordinação essencial quanto à ação, quando uma causa depende, *no próprio exercício de sua causalidade,* da ação de uma causa superior. Assim acontece, por definição mesma, com tôda causa instrumental, que como tal, exerce sua ação sòmente sob a dependência atual da causa principal: a serra é movida pela mão do marcineiro, o pedreiro é movido pelo arquiteto.

Faltando esta moção da mão ou do arquiteto, nem a serra nem o pedreiro (como tal) agiriam. (O pedreiro pode, ao mesmo tempo, ser o arquiteto; mas, neste caso é, como pedreiro, formalmente distinto do arquiteto que êle é também e que determina sua atividade como pedreiro.)

b) *Quanto ao ser.* Uma causa está, essencialmente, subordinada a outra, quanto ao ser, quando depende desta outra, *não sòmente, no exercício atual de sua atividade, mas ainda em sua existência atual.* Só a atividade do pedreiro, como tal, depende do arquiteto. Mas o arquiteto e o pedreiro, como viventes ativos, dependem a cada momento de sua existência, do influxo de causas múltiplas e, em particular, da energia solar, que condiciona o exercício de suas atividades vitais.

Estas causas são chamadas primeiras, a saber, primeiras numa ordem dada, porque dependem, também, em sua atividade causal e em sua existência atual, de causas superiores a elas. A questão é saber, se a série das causas, essencialmente, subordinadas pode ir até o infinito.

291 2. **A subordinação acidental.** — Esta subordinação pode, igualmente, se encontrar na ordem da ação e na ordem do ser.

a) *Quanto à ação.* Uma causa, no exercício de sua atividade, pode depender de outra de maneira, puramente, *acidental.* Isto acontece, cada vez que ela depende de uma *condição* dada, de simples *ocasião* ou enfim *do acaso,* noções que já definimos *(276).*

Vimos, em Lógica *(I, 145),* que nas ciências da natureza, a noção de causa está identificada com a de um fenômeno e de um conjunto de fenômenos, que *condicionam,* regularmente, a aparição de um outro fenômeno ou de um outro grupo de fenômenos. A causa, aqui, pròpriamente, nada mais é do que o antecedente necessário (condição *sine qua non)* de um fenômeno ou de um conjunto de fenômenos e serve, apenas, para designar um fato geral ou abstrato e não uma verdadeira relação causal.

b) *Quanto ao ser.* Uma causa depende, acidentalmente, de outra em sua existência, quando está situada numa *série temporal, em que cada têrmo é o efeito do precedente e causa do conseqüente.* Tal é, por exemplo, a série das gerações humanas: a atividade causal de Pedro só existe, porque Pedro foi procriado por João; do mesmo modo, na ordem natural, todo fenômeno depende em sua realidade presente da série dos fenômenos que se sucederam, no passado, pelo modo de causa e efeito. *Mas esta dependência é, puramente acidental,* porque não é como filho de João que Pedro exerce sua atividade, mas sòmente como homem; como um elétron exerce sua causalidade própria, independentemente, das causas de que dependeu no passado.

C. A questão do processus ao infinito

292 As análises precedentes revelam, como se apresenta o problema do processo ao infinito. *Se as causas estão subordinadas, entre si, ao mesmo tempo, essencial e acidentalmente, é por acaso concebível que a série das causas possa ser infinita,* isto é, tal que a regressão de causa em causa nunca chegue a um primeiro têrmo que seria, pura e simplesmente, causa e

não efeito? Para resolver êste problema, é preciso encarar, sucessivamente, o caso da subordinação acidental e o da subordinação essencial.

1. **O infinito é possível na ordem acidental.** — Haveria infinitude na ordem acidental, se a série temporal e, por conseguinte, sucessiva das causas e dos efeitos (cada efeito, sendo por sua vez, causa do seguinte) não tivesse primeiro têrmo. *A regressão numa série desta ordem, nunca estaria acabada e jamais o poderia estar.* — Os filósofos perguntaram se esta noção de *infito sucessivo* era, realmente, concebível e não encerrava contradição. ARISTÓTELES refutava-a, perfeitamente inteligível e SANTO TOMÁS em seguida, aferrou-se, firmemente, a êste ponto-de-vista (cf. o opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes),* [14] porque julga, que *nada há na noção de causalidade sucessiva que exija um comêço absoluto.* É, puramente, acidental, para o mundo, ser ou não eterno.

A única objeção feita contra esta opinião consiste em dizer que, se a série das causas e dos efeitos fôsse, realmente, infinita no passado, seria, ao mesmo tempo, finita no presente e em cada momento da duração, visto como cada nôvo têrmo da série lhe acrescentaria alguma coisa. Por outras palavras, ela constituiria um *número infinito,* o que é contraditório. — Mas esta objeção é uma pura petição de princípio, porque *a série infinita não constituiria um número,* já que, por hipótese, não existiria primeiro têrmo e, por isto mesmo, nem soma nem número. Por isto, SANTO TOMÁS não hesita em afirmar que não há nada de contraditório no conceito de um universo que sempre houvesse existido. [15]

A objeção que acabamos de discutir, contra a inteligibilidade da noção de um mundo eterno, foi formulada por KANT, como tese da primeira autonomia da razão pura. *(Dialetique transcendentale,* ch. II, 2e section.) KANT pretende mostrar, pelo que chama as autonomias da razão pura que a razão, quando quer ultrapassar a ordem dos fenômenos e elevar-se a um uso transcendente, chega, necessàriamente, a afirmar teses contraditórias entre si. Assim que provaria ao mesmo tempo, segundo KANT, que o mundo começou, necessàriamente, no tempo, senão a série infinita dos fenômenos seria, atualmente, finita (tese), — e que o mundo não pode ter tido comêço no tempo (antítese). De fato, escreve KANT, «admitamos que

---

[14] ARISTÓTELES considerava a eternidade do mundo como a realidade de fato, porque a noção de criação, pròpriamente dita (produção de uma coisa *ex nihilo)* era estranha a seu sistema (embora não incompatível com êste sistema).

[15] Cf. SANTO TOMÁS, *De aeternitate mundi:* "Mundum incepisse sola fide tenetur et demonstrari non potest." Ver, ainda: 1.ª, q. 46, art. 2; *Quodlibet,* III, art. 31.

o mundo tenha tido um comêço: como o comêço é uma existência precedida de um tempo em que a coisa não existia, deve ter havido um tempo, em que o mundo não existia, isto é, um tempo vazio. Ora, num tempo vazio, não há nascimento possível de coisa alguma, porque nenhuma parte dêsse tempo, mais que uma outra, tem, em si, condição distintiva da existência, mais que da não existência (...) Portanto, pode acontecer que séries de coisas comecem no mundo, mas êste mesmo não poderia ter comêço e por conseguinte é infinito, em relação ao tempo passado». — Assim, segundo KANT, a razão tanto demonstra que o mundo começou como que não começou. A falha dêste argumento é que constitui um duplo paralogismo, porque *a razão não demonstra nem uma nem outra destas teses.* Estabelecemo-lo, já, no que se relaciona com a tese. Quanto à antítese, o sofisma consiste em supor que o mundo, se começou, foi precedido de um *tempo vazio.* Na realidade, se o mundo começou, o tempo começou com êle, porque o tempo, sendo, apenas a medida do movimento ou da sucessão, é (lògicamente) posterior ao mesmo, isto é, ao mundo, e não, inversamente, como o afirma KANT. Deduz-se daí que nem a tese nem a antítese tem fundamento: a existência do mundo prescinde de tôda idéia de comêço ou de eternidade.[16]

293 2. **O infinito é impossível na ordem essencial.** — Acabamos de dizer que podemos conceber uma série infinita de causas segundas ou instrumentais, isto é, *acidentalmente* subordinadas entre si, no próprio exercício da causalidade. O problema é saber se uma série dêste gênero, que não é contraditória em si mesma, pode dispensar a pesquisa da causa primeira da causalidade.

a) *A causa primeira.* A solução para esta questão é que *a hipótese de uma multitude infinita de motores movidos não poderia dispensar a busca de uma causa principal e primeira da causalidade para explicar a realidade mesma da eficiência.* De fato, como estas causas estão subordinadas entre si, no próprio exercício de sua causalidade, isto é, atualmente subordinada e, por conseguinte, agem apenas como instrumentos, é necessário que sua eficiência tenha seu princípio numa

---

[16] O argumento invocado por KANT para demonstrar a antítese da primeira antinomia já tinha sido exposto e refutado por SANTO TOMÁS: "Vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incoepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse, alioquin ibi non esset. Ergot ante mundum fuit vacuum: quod est impossibile." — SANTO TOMÁS responde: "Ad rationem vacui non sufficit "in quo nihil est", sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus (...). Nos autem dicimus nonfuisse locum aut spatium ante mundum." (I^{a}, q. art. 1, ad. 4m.) — Do mesmo modo, ad. 8m: "Deus est aut prior mundo natura tantum, aut duratione. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus, quod est impossibile." — Resposta: "Deus est prius mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis."

primeira causa não movida, isto é, que seja causa, por si, absolutamente. Senão, não haveria causalidade de maneira alguma: as causas subordinadas explicam, apenas, a *transmissão* da eficiência, não a realidade desta.

b) *A causa primeira universal.* A causa primeira deverá, portanto, estar, *fora e acima da série das causas, acidentalmente, subordinadas,* visto que é ela que está no princípio absoluto de uma eficiência que ela produz, soberana e universalmente. À Teodicéia cabera estabelecer, explìcitamente, a realidade e a natureza da Causa primeira universal. O que nos cabe demonstrar aqui, antes de tudo, é não sòmente que a noção de uma primeira causa imóvel é inteligível, mas ainda, que é a única inteligível, quando se entende perfeitamente a idéia de causalidade.

Art. III. *A CAUSA FINAL*

294 O estudo dos princípios primeiros, em Psicologia *(II, 487),* já nos permitiu apreender o sentido e os aspectos diversos da finalidade. Aqui, só nos resta precisar, sob o ponto-de-vista metafísico, a natureza e as espécies da finalidade, assim como as noções de causalidade e de causa exemplar, que estão ligadas à da finalidade.

§ 1. Natureza da finalidade

A. Noção

1. **Ordem de execução e ordem de intenção.** — O fim, geralmente, é "aquilo por que o efeito é produzido". É, portanto, o término da ação, na *ordem da execução (finis in re)* e o princípio da ação na *ordem da intenção (finis in intentione),* enquanto é o que determina a causa eficiente a agir. É, por esta última razão, que o fim é chamado *causa das causas,* porque é o que dirige tôda a série das operações. Pedro quer ser engenheiro: é êste fim (intenção) que o levará a fazer tais estudos, a entrar em tal escola, a se submeter a tal disciplina de trabalho, a tais exames. Quando tiver conquistado o título de engenheiro, o fim estará realizado e a série de atividades subordinadas à conquista dêste título estará também *terminada.* O fim era, portanto, primeiro, na intenção e último na execução.

2. **A causalidade do fim.** — Como explicar a causalidade do fim, isto é, sua propriedade de mover o agente para pro-

duzir algo? *É, evidentemente, o desejo (ou apetite) que está no princípio do movimento:* é porque sou solicitado por alguma coisa que me aparece, como desejável, que me decido a agir. Senão, a ação seria impossível e ininteligível: a psicopatologia demonstrou claramente que certas formas de depressão ou de impotência de ação (melancolias, psicastenias, neurastenias) têm, como causa primeira, uma espécie de incapacidade de apresentar razões de agir, isto é, fins ou objetos desejáveis, no campo da consciência *(II, 533).*

A explicação, porém, deve ser levada mais adiante, porque ainda podemos indagar a *razão do desejo.* Ora, sabemos, pela psicologia do instinto *(II, 281, 282)* e da vontade *(II, 527)* que a tendência e o desejo, só passam ao ato, pela apreensão de algum objeto que se apresenta, sob o aspecto do bem *(sub specie boni)* ou seja, não necessàriamente, sob o aspecto do bem no sentido absoluto e transcendental do têrmo, mas sob o aspecto do bem, enquanto conveniente ao agente. *É, portanto, fundamentalmente, o bem enquanto desejável, que constitui a razão formal da causalidade do fim.* Por isto, afirmamos que o fim e o bem são conversíveis.

B. Inteligência e finalidade

295 As observações precedentes ligam a finalidade à inteligência. Ora, *a finalidade é universal* e se encontra, não sòmente nos sêres inteligentes que concebem o fim de seus atos, mas, ainda, nos animais cujo instinto obedece a uma finalidade, maravilhosamente precisa *(II, 275-277),* e também, como vimos, na discussão do mecanismo *(I, 369-370),* nos sêres inorgânicos cujas propriedades definidas determinam a forma de sua eficiência. Deveremos, então, para ter uma noção adequada da finalidade, distender o laço que parece ligá-la à inteligência? Veremos que isto não acontece e que a finalidade, em caso algum, pode ser explicada sem recorrer à inteligência.

1. **Todo agente age para um fim.** — Êste axioma enuncia, apenas, o *princípio de finalidade,* que é evidente por si e se demonstra pelo absurdo.

Se, com efeito, o agente não estivesse determinado, para produzir um efeito definido, não produziria nem uma coisa nem outra e tôda sua atividade obedeceria ao acaso.

2. **O fim como tal deve ser conhecido.** — Esta proposição é, igualmente, evidente, pelos seus próprios têrmos, porque o fim não existe, primeiramente, senão como intenção ou idéia, isto é, não tem realidade senão na inteligência: o

fim, como causa, só pode ser fim conhecido. *O conhecimento do fim é, portanto, a condição "sine qua non" da causalidade final:* é esta relação da idéia do efeito que se vai produzir com sua realização que define pròpriamente a finalidade.

Por outro lado, êste conhecimento do fim deve ser entendido estritamente como um *conhecimento intelectual,* porque implica percepção do fim, *como tal* e percepção dos *meios* próprios para realizar. Ora, esta dupla apreensão não pode ser o fato do conhecimento sensível, que está limitado aos objetos materiais e não pode apreender relações inteligíveis *(II, 278).*

296 3. **Os dois tipos de ordenação para o fim.** — O fim de todo agente, seja inteligente ou não, está definido por sua natureza, ou mais precisamente ainda, por sua forma, uma vez que é a forma que situa um ser numa espécie ou natureza determinada *(I, 391).* Por isto, dissemos acima que todo agente age, segundo o que é.[17] Ora, a ordenação aos fins próprios da natureza, tanto quanto a própria natureza, não é a obra própria do agente: êste recebeu seu fim, como recebeu sua natureza e seu ser. *O fim, assim compreendido, só pode, pois, ser conhecido e querido pelo pensamento criador.* Não obstante, os *sêres inteligentes* são capazes de conhecer, formalmente, o fim de sua atividade e de escolher os meios próprios para assegurar sua realização. Êste conhecimento e esta liberdade de escolha constituem o fundamento de sua responsabilidade.

Dizemos, neste sentido, que se ordenam por si mesmos, para seu próprio fim. Pelo contrário, os *agentes não racionais,* animais e sêres inorgânicos, só tendem a um fim determinado, por causa da ordenação inscrita em sua natureza. Esta ordenação determina, ao mesmo tempo, os modos de sua atividade, isto é, os meios a empregar, para realizar o fim da natureza, e êles lhe obedecem, *passivamente,* uns (animais) sob forma espontânea, outros (agentes inorgânicos), *mecânicamente.*

É, então, como uma realidade interna e essencial, que é, pròpriamente, a natureza dos sêres, que devemos compreender a finalidade, porque é desta natureza que resultam a atividade dos sêres e a ordem da natureza. O que chamamos o *«apetite natural»* não é outra coisa que a ordenação fundamental que resulta da natureza dos sêres e não encerra nenhuma espécie de antropomorfismo *(I, 390):* tôda noção de leis físicas subentende a realidade de um tal «apetite natural», uma vez que significa que os sêres da natureza manifestam propriedades definidas e determinações intrínsecas, que as leis não visam, precisamente, senão a enunciar, insistimos, é o que torna ininteligível o puro mecanismo, porque êste não é, por si mesmo,

[17] Cf. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. art. 4: "Ad agens naturale pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam, habet esse determinatum."

um princípio de ordem, mas funciona em direções e sob formas determinadas, que supõem a influência de uma causalidade superior, que é a causalidade de uma idéia (forma ou natureza) isto é, muito precisamente, a finalidade.

4. **A causaildade da idéia.** — ED. GOBLOT (*Traité de Logique*, Paris, 1918, págs. 329-367), embora reconhecendo que há no mundo fatos evidentes de finalidade, em particular, os manifestados pelas funções vitais, *séries causais, orientadas para um têrmo que é um bem*,[18] afirma de um lado, que êstes fatos não justificam, absolutamente, a asserção universal de que tudo «tem um fim», porque se todos os fatos têm causas, numerosos fatos não têm fim[19] — e de outro, que a inteligência não é, absolutamente, essencial à finalidade. Se é verdade que no mundo da finalidade, há inteligência, esta, diz GOBLOT, é, apenas, um dos modos da finalidade: é o modo mais econômico e seguro, mas não o único, porque constatamos que em diversos domínios a atividade irracional procede às apalpadelas, e por ensaios *(II, 72)*, até o momento em que conseguiu uma solução favorável. Aliás, mesmo quando a inteligência intervém na finalidade, fá-lo, apenas, como meio a serviço de uma necessidade: a finalidade é posta em evidência, quando se estabelece que a necessidade de uma vantagem determina uma série de efeitos, tendentes a realizar esta vantagem. A finalidade, conclui GOBLOT (pág. 367), não é, portanto, outra coisa do que «a causalidade da necessidade».

Examinemos, separadamente, estas duas dificuldades. A primeira procede do puro empirismo: é certo que, se a inteligência não é a faculdade do universal (ou do ser), nenhuma afirmação de princípio é legítima. Por isto, também GOBLOT, como todos os empiristas, não vê nos princípios universais, senão postulados ou convenções práticas. Discutimos esta posição em Crítica *(151)* e não voltaremos a ela, aqui. Observaremos sòmente que, dêste ponto-de-vista, não é sòmente o princípio de finalidade que haveria de negar, mas a percepção mesma dos «fatos de finalidade», porque esta percepção é, essencialmente, a de uma relação entre dois têrmos (têrmo inicial e têrmo final, ligados entre si, por um meio ou por uma série de meios: GOBLOT, *ibid.*, pág. 337), e, como tal, só é acessível à razão metafísica. — Além disto, a fórmula do princípio de finalidade («tudo tem um fim»), que GOBLOT propõe e rejeita, ao mesmo tempo, é absolutamente inexata, *porque é certo que num universo em que a matéria introduz indeterminação, muitos fatos têm causas sem ter fim* (*casualidade*). Também o princípio de finalidade se enuncia do seguinte modo: «todo agente age, em vista de um fim», o que é, muito diferente da fórmula proposta por GOBLOT.

Quanto à segunda dificuldade, segundo a qual, a finalidade consistiria ùnicamente na união da necessidade com sua satisfação

---

18 Cf. GOBLOT, *Traité de Logique*, pág. 338: "A finalidade é, pois, um caráter que reveste certos processos de causalidade. É, primeiramente, uma série causal orientada. Mas não basta que seja orientada, isto é, que tenha uma direção definida. De outro modo, todo movimento seria um processo de finalidade: é, preciso, ainda, que seja orientada, porque era bom que fôsse. As causas finais são as que fazem convergir para um têrmo, a série de seus efeitos, porque êste têrmo é um bem. Todo nosso esfôrço deve pois se dirigir para a natureza dêste têrmo inicial. O fim só interessa à Teologia pela relação que a causa se lhe apresenta.

19 Cf. GOBLOT, *Ibid*, pág. 330: "Se dou um tiro, quis acertar uma bala no alvo, mas não quis o ruído nem o recuo."

(sem que a inteligência tenha necessàriamente que intervir), é claro que constitui, apenas, uma petição de princípio. De fato, a própria necessidade é, apenas, um instrumento ou um meio, a serviço da vida, isto é, a serviço de um plano que ela ignora, tanto que se define, apenas por seu têrmo, como os meios, que utiliza, só se determinam êles próprios em função dêste têrmo. Senão diríamos que é, por acaso, que a necessidade se satisfaz e, por conseguinte, que entre ela e seu término, há apenas uma relação acidental e fortuita, o que é absurdo, já que o acaso é, na confissão de GOBLOT, a negação da finalidade. Ora, *se há um plano, isto é, se a necessidade está orientada e determinada, por seu têrmo* (isto é, por um bem definido), *isto, longe de excluir a inteligência, pelo contrário, a supõe, necessàriamente:* tudo se passa como se a necessidade conhecesse seu término e os meios de atingi-lo. Pouco importa que algumas vêzes, a satisfação da necessidade resulte do processo por «tentativas e erros», porque as primeiras são, elas próprias, dirigidas por uma certa «idéia» do têrmo. De modo que, só conseguimos explicar a finalidade pela necessidade, atribuindo, implìcitamente, à necessidade a inteligência (ou idéia), da qual se pretende supor que ela prescinde. Concluiremos, então, que a finalidade é sem dúvida, a causalidade de uma idéia e que só é inteligível por uma inteligência.

§ 2. A SUBORDINAÇÃO NA FINALIDADE

297 A causalidade eficiente só se explicando pela finalidade, tôda coordenação ou subordinação, na ordem da eficiência, implicará coordenação ou subordinação na ordem da finalidade.

1. **As formas da subordinação.** — Na natureza, os *sêres inorgânicos* revelam uma unidade interna que está dirigida pela *idéia* que realizam (natureza ou essência): os elementos ou partes são como meios, a serviço desta idéia, que é o fim de todo, como tal (finalidade interna). — No *reino animal,* a atividade dos sêres está determinada por sua *natureza,* que define, por isto mesmo, o conjunto dos fins que tentam alcançar, necessàriamente, sem os conhecer em sua razão de fins *(II, 278).* — No *homem,* enfim, os fins são, necessária e formalmente, compreendidos, sob a *razão do bem,* porque o homem, ser racional, nada pode querer senão sob o aspecto do bem, apreendido pela inteligência *(II, 527).* É por êste conhecimento do bem, como fim, que se distingue dos animais, que tendem a seu bem, apenas sob o efeito de um impulso cego, e com mais forte razão ainda, dos sêres inorgânicos, cujo bem se confunde com a integridade de sua natureza ou essência e é, apenas, um bem objetivo. A noção de fim é, portanto, como a de causa, uma *noção analógica.*

Mas os bens que se oferecem ao homem são numerosos e diversos, e é, daí, que nascem para êle, ao mesmo tempo, a possibilidade de orientações múltiplas de sua atividade e a necessidade de ordenar, entre elas os fins a que se propõe.

2. **Fim da obra e fim do agente.** — O fim da obra *(finis operis)* é *objetivo:* é o fim para o qual a obra está ordenada por sua própria natureza: assim, a esmola está, por si mesma, destinada a mitigar a miséria do pobre. — O fim do agente *(finis operantis)* é *subjetivo* e reside na *intenção:* o que dá a esmola pode visar a aliviar a miséria ou obter uma lisonjeira reputação de generosidade. Quando o fim do agente não coincide com o fim da obra, esta não tem mais, formalmente, razão de fim, torna-se simples meio.

3. **Fim principal e fim secundário.** — Sob o ponto-de-vista da intenção, *os fins particulares podem ser, simplesmente, coordenados.* Um homem pode dar esmola no duplo desejo de aliviar a miséria e obedecer ao preceito divino da caridade. Pode, em geral, num mesmo ato, visar, simultâneamente, à obediência ao dever (bem honesto), ao agrado (bem deleitável) e à utilidade (bem útil): assim acontece com o soldado que luta, corajosamente, porque é seu dever, porque gosta da luta, onde desenvolve tôdas suas energias, enfim, porque espera uma distinção, promoção ou condecoração. Êstes fins podem ser visados, conjuntamente, sem estar, explìcitamente subordinados. Mesmo que haja subordinação a um fim principal, por exemplo, ao dever, os outros fins não são apenas puros meios, porque constituem bens reais, embora, secundários e acessórios, enquanto o *puro meio* (as ferramentas, o dinheiro), *não têm, como tal, razão de fim:* é, por definição, o que não vale, senão para si. — Quando há subordinação a um fim principal, é, formalmente, esta que move o agente.

298 4. **Fim mediato e fim último.** — Quer sejam principais quer secundários, *os fins particulares, nunca são senão fins mediatos,* isto é, são ùnicamente o princípio próximo da ação. Não se bastam, portanto, a si mesmos e estão, necessàriamente, subordinados a um fim, que não é mais principal, pròpriamente falando, mas *último ou absoluto.* Êste fim, dissemos, é o bem ou a própria perfeição do agente. Todos os outros fins são particulares e instrumentais em relação a êste fim último.

§ 3. O ACASO

A. Noção

299 Dizemos, correntemente, de certos acontecimentos que são "os efeitos do acaso". Assim acontece, quando um objeto frágil, derrubado por um gato, caí sôbre uma almofada esque-

cida no chão e não se quebra, ou então, quando Pedro, que precisa de dinheiro, encontra, inesperadamente, seu devedor na rua, ou ainda, quando um lavrador cavando seu campo, descobre um tesouro de que não suspeitava e nem buscava, absolutamente. Consideramos, portanto, a casualidade como uma *causa*. Esta, porém, é de um gênero especial, que encerra um duplo aspecto, objetivo e subjetivo.

1. **A casualidade, do ponto-de-vista objetivo.** — Definimos, mais acima, a *causa acidental*, como a que produz um efeito que se acrescenta, acessòriamente, sem ser querido nem previsto, para efeitos procurados, em si mesmos. O acaso é uma causa dêste gênero, enquanto *seu efeito resulta do encontro acidental de duas séries de causas independentes*. O gato brincava com um objeto frágil e a almofada sôbre a qual êste caiu só estava lá por efeito de um esquecimento. Pedro andava ocupado com seus negócios, em pensar em seu devedor, que, por sua vez, pensava em tudo, menos encontrar seu credor. O lavrador só se preocupava em plantar uma árvore e quem tinha escondido seu tesouro só pensava em abrigá-lo dos ladrões. *O acaso produziu, pois, um efeito que não tem razão de fim.*

Acrescentamos, às vêzes: *um efeito que só acontece, raramente*, considerando que não basta que um acontecimento não tenha razão de fim, para ser qualificado de fortuito. Se Pedro encontrasse seu devedor, cada dia, no mesmo lugar, o encontro, no dia em que precisasse de dinheiro, nada teria de fortuito. — Acreditamos, entretanto, que um caso dêste gênero se deve, ainda, ao acaso, uma vez que se trata (por hipótese) do encontro de duas séries casuais independentes: a regularidade do encontro, que o torna previsível, nada muda do caráter fortuito do acontecimento.

2. **A casualidade, sob o ponto-de-vista, subjetivo.** — Embora o ponto-de-vista objetivo seja de si mesmo suficiente para caracterizar a casualidade, considerações tiradas do conhecimento prático, levaram ARISTÓTELES a introduzir o ponto-de-vista subjetivo.[20] De fato, todos os acontecimentos imprevistos e acidentais não são considerados fortuitos. Quando estou a caminho dos negócios, encontro, inopinadamente, muitas pessoas sem por isto pensar em falar de casualidade. Não dizemos também acaso a respeito das fôlhas ou dos frutos que o vento faz cair das árvores. *Só invocamos o acaso, quando o*

---

[20] As definições de TARDE ("O involuntário que simula o voluntário") e de BERGSON ("Um mecanismo que toma as aparências de uma intenção", *Evolution créatrice*, pág. 255) se limitam, inteiramente, ao ponto-de-vista subjetivo.

acontecimento parece um efeito natural ou intencional: assim, dizemos que foi por acaso, que fulano, num dia de ventania lhe caiu uma chaminé na cabeça, e que sicrano foi fulminado, em baixo da árvore sob a qual se abrigava da tempestade, que um amigo ganhou na loteria uma soma importante. O acaso está, pois, caracterizado sob o ponto-de-vista subjetivo, *pela aparência de finalidade.*

300 3. **Definição.** — Parece que a definição metafísica do acaso deveria excluir tôda referência a um aspecto subjetivo que é puramente acidental (ainda que seja o mais saliente). Por isto, diremos que o *fortuito* (ou efeito do acaso) *é um puro encontro ou um puro resultado de fato, que se funda numa causa acidental* (isto é, que não está preordenada para produzi-lo).[21]

Quando se trata de efeitos que segundo a expressão de ARISTÓTELES, «pertencem ao gênero das coisas suscetíveis de serem escolhidas» (II, *Phys.*, c. 6), isto é, que entram no domínio da atividade prática do homem e tem as aparências da finalidade, o acaso se chama *boa ou má sorte.*

B. Acaso e inteligibilidade

301 1. Condições absolutas do acaso

a) *A indeterminação causal.* Do que ficou dito, deduz-se que *o acaso não tem explicação fora das séries causais que vêm interferir.* Porque, podemos sem dúvida perguntar, por que Pedro encontrou seu devedor em determinado ponto de seu caminho, e, por que o lavrador escolheu para plantar uma árvore, o ponto exato em que o tesouro estava enterrado. Mas é evidente que não há, nestes casos, causas distintas daquelas que movimentaram, separadamente, Pedro e seu devedor ou daquelas que determinaram, antigamente, tal pessoa a esconder um tesouro no lugar onde um lavrador, decidiria, um dia plantar uma árvore. — Noutras palavras, *nenhuma necessidade explica o acaso:* a interferência das séries causais não depende de uma causa ordenada de si para esta interferência; ela é indeterminada e esta indeterminação é a própria casualidade. (Cf. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 115, art. 6; *Phys.*, II, lec. 7-10.)

Seria possível, sem dúvida, observar que seguindo a série inteira das causas determinadas, cuja interferência produziu o efeito fortuito, poderíamos reduzir o acaso à necessidade.

---

[21] Cf. COURNOT, *Théorie des chances et des probabilités, ch. 2, e Essai sur Les fondéments de nos connaissances*, n.os 29-73.

Mas isto é uma ilusão, porque é necessário que a regressão termine e chegue, finalmente, a têrmos que comportem em si mesmos a indeterminação, isto é, suscetíveis de efeitos múltiplos. [22]

b) *O princípio radical da indeterminação.* As razões que tornaram *possível* o acaso, reduzem-se ao fato de que, os acontecimentos que produziram o efeito fortuito, se situavam um e outro no mesmo universo e na mesma categoria, sem o que o encontro não teria, evidentemente, sido possível.

Podemos ir mais longe ainda, e dizer que aquilo que no mundo inorgânico torna o acaso radicalmente possível, nada mais é que a *matéria enquanto princípio de contingência.* O jôgo da natureza, ao mesmo tempo nos sêres individuais e no conjunto, encerra tôda uma parte de indeterminação, absolutamente irredutível por causa da matéria. (Cf. SANTO TOMÁS, *Metaphys.*, VI, lec. 2, ns. 1185-1186.) — Num universo puramente espiritual, poderia haver boa ou má sorte, isto é, acontecimento feliz, ou infeliz *imprevisto,* mas não puro acaso, isto é, coincidência acidental devida a uma causa indeterminada.

302 2. **Relatividade do acaso.** — Parece que a causalidade seja, sobretudo, *função de nossa ignorância das séries causais.* Sem dúvida, como acabamos de ver, está ligada a uma indeterminação objetiva. Mas, para uma Inteligência que mantivesse sob seus olhos, todos os acontecimentos do universo, tantos os contingente como os necessários, não haveria mais acaso. — Poderíamos mesmo conceber que a casualidade, como tal, tenha sua finalidade própria se supuséssemos que existe, não só uma Inteligência capaz de ver em conjunto tôdas as séries causais e tôdas as determinações dos sêres, mas ainda, uma Potência infinita, que governa todo o universo, como princípio primeiro de ser e do agir. Veremos que é a própria definição da providência divina.

Dêste ponto-de-vista, todos os acontecimentos fortuitos entram na ordem estabelecida por Deus, e o que é acaso ao nível empírico, em relação aos homens, é desígnio em relação a Deus. (Cf. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 116, art. 1.)

---

[22] Cf. ARISTÓTELES, *Métaphys.*, VI, c. 3: "Por exemplo, o vivente morrerá, necessàriamente, porque já traz consigo a condição de sua morte, a saber, a presença dos contrários em seu corpo. Mas, na realidade, será por doença ou por morte violenta? Nada sabemos ainda, pois depende de que se produza tal ou qual acontecimento. Está portanto claro que chegamos assim a um princípio que não se pode reduzir a nenhum outro. Tal será o princípio de tudo o que é devido à casualidade: êste mesmo princípio não terá sido produzido por nenhuma outra causa."

§ 4. A CAUSA EXEMPLAR

303 1. **Definição.** — Chamamos causa exemplar o *modêlo interior segundo o qual um agente produz sua obra.* Todo agente inteligente é, com efeito, guiado em sua operação por uma idéia da coisa a realizar. Esta idéia é chamada por diversos nomes: tipo, ideal, plano, forma, esquema; mas, em todos os casos, é uma espécie de modêlo, cujo agente se esforça para produzir, no exterior, uma semelhança, tão perfeita quanto possível. — Êste modêlo é sempre uma *idéia* ou uma *imagem*, mesmo quando a coisa a imitar é um objeto exterior (por exemplo, uma paisagem ou um rosto para um pintor), porque o objeto externo é modêlo, sòmente à medida em que se torna idéia, a qual é, ela só, a verdadeira causa exemplar da obra. Explica-se, assim, que a mesma paisagem ou o mesmo rosto, por exemplo, possam dar origem a quadros diversos: êstes não dependem imediatamente da paisagem ou do rosto em si mesmo, mas da maneira como os vêem os diferentes pintores, isto é, da representação que êles fazem dêles; os quadros são feitos segundo esta representação.

O modêlo interior, segundo o qual a obra é produzida é, pois, pròpriamente uma *forma*, enquanto define prèviamente a forma da obra a realizar. Mas esta forma é chamada *extrínseca*, em oposição à forma intrínseca constituída do ser.

2. **Causalidade da idéia exemplar.** — A idéia exemplar é uma verdadeira *causa*, porque determina realmente o modo de atividade do agente. Podemos mesmo dizer que de certo modo, é a primeira de tôdas as causas, porque nenhuma causa eficiente age, se não estiver determinada por ela. — É por isto mesmo *necessária e universal*, já que nenhuma atividade pode se exercitar senão segundo um tipo concebido prèviamente: a própria natureza deve ser considerada como determinada tôda inteira, segundo os modelos das idéias divinas, das quais os sêres são imitações e participações.

Vemos assim, quais são *as relações da causa final e da causa exemplar*. Juntas, são uma só e mesma realidade, da qual representa cada uma um aspecto distinto. De fato, a idéia da coisa que se quer produzir, considerada do ponto-de-vista da finalidade, isto é, sob o aspecto do bem, é o que leva a agir, enquanto a mesma idéia, encarada como modêlo, isto é, como forma da coisa a produzir, só determina o modo de atividade do agente.

§ 5. A CAUSALIDADE RECÍPROCA

304 1. **Natureza.** — Duas causas podem, em certos casos, exercer uma sôbre outra uma causalidade mútua. *(Causae sunt ad invicem causae.)* É o caso que já encontramos, quando se tratava do ser corporal que, produzindo seu efeito, sofre uma ação de volta por parte do paciente (a bola que ao choque com outra é causa do movimento desta última, que, por sua vez, é causa, por exemplo, da mudança de direção da bola que a pôs em movimento). A mesma coisa pode produzir-se na ordem espiritual: O mestre que ensina é causa da ciência no discípulo, mas as perguntas que faz o aluno, à medida que recebe suas lições, instruem o professor sôbre pontos que não tinha percebido ou aprofundado suficientemente. Há, portanto, quanto ao saber, causalidade recíproca entre o mesmo e o discípulo.

Êstes exemplos mostram que *a causalidade recíproca só pode existir entre causas de espécie diferente e produz efeitos distintos.* Se de fato, as causas fôssem da mesma espécie, não poderiam agir uma sôbre a outra, visto como, por hipótese, estariam ambas em ato da mesma realidade. — Por outro lado, não podem produzir o mesmo efeito, uma vez que agem uma sôbre a outra: há, portanto, necessàriamente, dois efeitos distintos.

2. **Espécies.** — **A causalidade recíproca se verifica, por** um lado, entre a causa eficiente e a causa final, por outro, entre a matéria e a forma.

a) *Causa eficiente e causa final.* A causa eficiente é aquela que realiza o fim: o arquiteto é causa eficiente da casa, fim de sua atividade. Recìprocamente, porém, o fim é causa da eficiência, porque determina o agente para a ação. *A eficiência é, portanto, causa do fim quanto ao ser dêste e o fim é causa da eficiência, quanto ao exercício desta.*

b) *Matéria e forma.* A matéria e a forma, sendo co-princípios intrínsecos do ser corporal *(I, 382)*, são causas recíprocas do ponto-de-vista do ser. A *forma* é, de fato, aquilo *por que a matéria é em ato tal matéria, especìficamente, determinada* (madeira, mármore, água, sangue); *a matéria* é o *sujeito da forma substancial,* isto é, aquilo pelo qual, ela pode subsistir.

LIVRO III

TEODICÉIA

INTRODUÇÃO

310 **LEIBNIZ foi o primeiro que usou a palavra *Teodicéia* para designar um tratado consagrado a defender a justiça divina contra os objetos tirados da existência do mal (θεοῦ δικῆ).**[1]

Pouco a pouco, a palavra Teodicéia foi empregada para designar *o conjunto das questões filosóficas relativas à existência e à natureza de Deus*. É isto exatamente o que ARISTÓTELES entendia sob o nome de *Teologia* e os Escolásticos sob o nome de *Teologia natural*, isto é, *a ciência de Deus obtida sòmente pelos recursos da razão natural*. O têrmo Teodicéia que, em si mesmo, é ambíguo, pode entretanto ser conservado sem inconveniente, por efeito da convenção que de agora em diante faz dêle o sinônimo de Teologia natural. Êle tem até a vantagem de afastar qualquer confusão entre a teologia natural e a que toma seus princípios na Revelação. Definiremos então a Teodicéia como *a ciência filosófica de Deus*. Devemos, porém, precisar esta definição e para isto situar a Teodicéia no contexto ou prolongamento da Metafísica.

§ 1. TEODICÉIA E METAFÍSICA

311 1. **O problema da Causa primeira.** — A noção de Deus, que se encontra no ponto-de-partida da Teodicéia, só pode evidentemente ser recebida, como hipotética, sob pena de círculo vicioso. Noutros têrmos, enuncia apenas uma *definição nominal*. Devemos, portanto, adotar um método que não prejulgue de antemão nenhum resultado. *Trata-se de fato, inicialmente, apenas de procurar a causa do ser universal*. Todo o método da Teodicéia será função desta procura assim definida, e das condições que ela implica para ser eficaz. Ora estas condições são pura e simplesmente aquelas que definem o método da Metafísica geral, enquanto ela visa a estabelecer a inteli-

[1] *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.*

gibilidade do ser, em suas causas primeiras e suas razões absolutas *(16)*.

A Teodicéia não tem, portanto, método particular, porque *seu objeto próprio e mediato não é Deus, mas a causa do ser.* Se partimos da noção de Deus, é simplesmente no sentido de que esta noção define o problema da causa primeira: indica a forma da pesquisa, mas não sua solução. A noção de Deus que elaboramos só pode ser uma explicitação racional do que encerra necessàriamente o conceito de causa primeira do ser universal.

312 2. **Natureza do método.** — Nosso método será então simultâneamente experimental e racional, como o da metafísica.

a) *Método experimental.* Partimos do ser em geral, tal como a Ontologia nô-lo apresenta em sua noção, suas propriedades, categorias e leis universais. Nosso método, por isto mesmo, tem suas raízes em plena experiência, pois é no próprio sensível que a inteligência compreende o ser e suas raízes mais gerais, analògicamente válidas para tudo o que é ou pode ser. *Estamos instalados desde o comêço, em plena realidade, no mais estrito sentido da palavra,* isto é, além de tôdas as determinações que são apenas aspectos ou elementos do ser, enquanto o universal é o que há de mais interior e profundo em todo o ser.

Por outro lado, nem mesmo se trata de sair da experiência, isto é, de transcender êste ser universal, que é o próprio real. *Buscamos captar desde o interior o testemunho de que a causa primeira se dá a si mesma, no ser e na consciência,* tanto que será necessàriamente em função do ser *(sub ratione entis)*, do qual é o Princípio primeiro, que conheceremos Deus na Teodicéia. Só a Revelação nos permite transcender o ser da experiência e conhecer Deus em si mesmo: isto só é possível "per speculum et in aenigmate", com um conhecimento obscuro, discursivo e mediato. — Êste ponto-de-vista deixa pendente a questão de saber qual é a natureza da experiência de que se lança mão na Teodicéia, isto é, o modo próprio sob o qual se nos revela a Causa primeira. Aqui, sabemos apenas uma coisa, é que, *colocando no ser seu ponto-de-partida, nosso método nada mais requer senão a submissão ou o consentimento às exigências inteligíveis inscritas no âmago do ser.* [2]

b) *Método racional.* Nenhuma objeção de princípio pode ter valor contra o uso do raciocínio ou do método *a priori.*

---

[2] Cf. A. Forest, *Du consentement à l'être,* Paris, 1935, págs. 83-110.

Mesmo os filósofos que defendem uma intuição de Deus devem confessar que Deus, assim revelado à consciência, não manifesta claramente ao espírito sua natureza e suas propriedades. De qualquer modo, *devemos argumentar, a fim de que se chegue a explicitar e precisar tôdas as riquezas inteligíveis implicadas no conhecimento inicial de Deus como causa e princípio universal.* Todos, de fato, negam ser capazes de uma intuição imediata e direta da Essência infinita de Deus. O método *a priori* se impõe então a partir da descoberta de Deus como Princípio primeiro. Mas, por outro lado, como na Ontologia, êste método permanece interior de um certo modo à experiência original, da qual só faz desenvolver ou desdobrar o conteúdo inteligível: êle mesmo é apenas um outro aspecto do consentimento ao ser e da submissão às condições absolutas de sua inteligibilidade.

§ 2. A CIÊNCIA DE DEUS

313 Podemos agora precisar em que sentido a Teodicéia se apresenta como a *ciência filosófica de Deus.*

1. **A Teodicéia como ciência.** — A Teodicéia é uma verdadeira ciência, isto é, um saber racional necessário ou um sistema de conclusões lògicamente deduzidas de premissas certas. Por estas palavras trata-se antes de mais nada de distinguir a Teodicéia, simultâneamente da opinião, da experiência mística e da arte, com as quais algumas vêzes a confundimos.

a) *A certeza em Teodicéia.* A opinião, por definição, é o que exclui a certeza e só encerra uma maior ou menor probabilidade *(II, 462).* A Teodicéia, ao contrário, visa à *certeza absoluta* e nada, *a priori,* se pode opor a esta ambição, senão juízos prévios de ordem metafísica, cujo caráter arbitrário e sofístico a crítica e a Ontologia estabeleceram e os quais discutiremos de nôvo em sua aplicação à pesquisa teológica.

Poderíamos mesmo supor que, de tôdas as ciências, a Teodicéia é a que, de fato, deduz as conclusões mais seguras, porque se relaciona a uma ordem de pesquisas nas quais o pensamento é ao mesmo tempo o mais real, visto como, relacionando-se com o ser, refere-se ao que há de mais concreto e mais pleno na experiência, isto é, sôbre o que transcende tôdas as abstrações e tôdas as determinações, e o mais livre, ou seja o menos impedido em seu movimento natural, uma vez que

seu objeto é, de todos, o mais inteligível e o que lhe é mais proporcionado.[3]

b) *O sistema racional.* A Teodicéia não é, pròpriamente falando, uma experiência de Deus. Com isto, nada queremos prejulgar dos resultados de nossa investigação, mas apenas constatar que *devemos de qualquer maneira distinguir a ciência da experiência.* Ainda que uma experiência de Deus, como pensam alguns, esteja no início de nossa afirmação de Deus, não seria menos evidente que esta experiência, como tal, não bastaria para constituir a Teodicéia como ciência. Nem MALEBRANCHE, que defende a teoria da visão em Deus, nem BERGSON, que se apóia na experiência mística, pretendem parar aí. A experiência pode ser, se ela existe, um ponto-de-partida: não basta, porém, na Teodicéia como também nas ciências positivas. Podemos sem dúvida, com alguns pensadores (SCHLEIERMACHER), negar qualquer possibilidade de dar um conteúdo racional autêntico à experiência de Deus, mas isto equivale a suprimir a Teodicéia, não sòmente como disciplina científica, mas ainda como simples saber.

c) *A ciência especulativa.* Enfim, a Teodicéia não tem como objeto direto e próprio a atividade prática. Certamente a afirmação de Deus tem, na ordem da ação, conseqüências de grande importância. Mas a Teodicéia em si mesma é puramente especulativa: visa a definir o que é e não o que deve ser.

314 2. **A Teodicéia como ciência de Deus.** — Há, entretanto, alguma dificuldade na expressão "ciência de Deus", se pelo menos entendemos a palavra ciência, no sentido subjetivo, como o conhecimento certo das coisas por suas causas e seus princípios.[4] Buscamos de fato conhecer a causa primeira do ser, e, por definição mesmo, *será impossível deduzir ou concluir esta causa de nada anterior a ela.* Neste sentido, não há ciência de Deus.

Alguns filósofos vão mais longe e afirmam que não há ciência de Deus em nenhum sentido, pelo menos pròpriamente falando. De fato, dizem, não é Deus, mas o ser em geral o objeto da Teodicéia: Deus aí é considerado apenas como causa primeira do ser.[5]

---

[3] Cf. SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, Proemium: "Scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps et domina."

[4] Cf. SANTO TOMÁS, *I Post Analyt.*, lect. 4: "Scire est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere."

[5] Cf. SERTILANGES, *Les grandes thèses de la philosophie*, Paris, 1928, pág. 75.

Parece todavia que esta opinião encerra alguns excessos. É verdade, sem dúvida, que a Teodicéia é apenas uma parte da metafísica e que Deus é aí encarado apenas como Causa primeira do ser. Mas, precisamente, o fato de conhecê-lo como Causa primeira e Princípio universal nos introduz, já de antemão, no conhecimento (analógico) da essência infinita de Deus e nos leva assim a elaborar um sistema racional, que por sua certeza e exatidão merece verdadeiramente o nome de ciência.

3. **Divisão.** — A Teodicéia compreende duas partes principais. A primeira se refere à demonstração da existência de Deus. A segunda é relativa à natureza de Deus e aos atributos divinos.

PRIMEIRA PARTE

A EXISTÊNCIA DE DEUS

No fundo de tôdas as nossas especulações e de tôdas as nossas pesquisas, há talvez um problema, que é o problema de Deus. Deus existe e, se existe, qual é a sua natureza? Eis a questão das questões, aquela que tôdas as outras preparam e que é impossível evitar, não sòmente sob o ponto-de-vista filosófico e técnico, mas sob o ponto-de-vista mais largamente humano. Disto depende tôda nossa vida, já que o sentido de nossa existência se modificará inteiramente, segundo a resposta que daremos ao problema da existência e da natureza de Deus.

Antes de começar a demonstração da existência de Deus, convém primeiro saber se *esta demonstração é possível e necessária*. Ora, com efeito, pretendeu-se, *a priori*, que todo ensaio de demonstração estava prèviamente condenado, e só poderia ter um caráter sofístico, ora, pelo contrário, afirmou-se que a prova de Deus é radicalmente inútil, porque a existência de Deus seria uma dessas evidências absolutas que desafiam a demonstração por sua própria clareza. Tais são os pontos que devemos primeiro examinar. Só depois poderemos abordar as diversas provas da existência de Deus.

CAPÍTULO I

DEMONSTRABILIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS

SUMÁRIO[1]

ART. I. *POSSIBILIDADE DA PROVA DE DEUS*

315 Não podemos abordar o duplo problema da possibilidade e da necessidade de uma prova ou de uma demonstração da existência de Deus, antes de têrmos definido aquilo de que se

[1] ARISTÓTELES, *Física*, VII, c. 1; *Metafísica*, XII, c. 6-7. — SANTO TOMÁS, *Phys.*, VII, leit. 1-2; VIII, leit. 23, II, 2-4; XII, leit. 5-9, 12; *Contra Gent.*, I c. X-XIII; II, c. XXI; I.ª, q. 2, a. 1-3; *Compendium Theologiae*, c. I-XXVI. — SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, t. I; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928. — A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923. — DEHOVE, *La Critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, Lille, 1905. — P. DE BROGLIE, *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, Paris 1905. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, 3.ª ed., Paris, 1920. — P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, Paris, 1932, t. I y II, págs. 1-524. — X. MOISANT, *Dieu. L'expérience en métaphysique*, Paris, 1907. — PIAT, *La croyance en Dieu*, Paris, 1907. — WEBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, 1927, págs. 304-389. — R. JOLIVET, *A la recherche de Dieu*, Paris, 1931; *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon-Paris, 1932. — LAGNEAU, *Célèbres leçons* (Cours sur Dieu), págs. 223 sg., Paris, 1950. — G. RABEAU, *Dieu, son existence et sa providence*, Paris, 1933. — DEFEVER, *La preuve réelle de Dieu*, Paris, 1953.

fala quando se usa a palavra Deus. Pesquisar se Deus existe e se Êle existe o que Êle é, e indagar-se prèviamente se esta pesquisa não é vã, supõe, evidentemente, que já temos no espírito uma certa noção de Deus, senão, nossa pesquisa seria completamente impossível, porque não fazemos a nós mesmos pergunta sôbre o que desconhecemos absolutamente. Devemos, portanto, começar, por precisar a *noção de Deus* que está no princípio de nossas investigações.

§ 1. A IDÉIA DE DEUS

A. Definição nominal

1. **A palavra Deus.** — Etmològicamente, a origem da palavra Deus (Θεός, Deus) é bastante incerta. A raíz de θεός parece ser, ou θες, que indica o ato de *rezar* (cf. o verbo defectivo θέσσασθαι, implorar), — ou o radical θες, que significa *pôr, fundar* (cf. τίθημι). — Diversos filósofos fazem derivar a palavra θεός de *dhwesis* (espírito), que viria do radical *dhwes*, que significa *respirar*. — Por outro lado, o radical El nas línguas semíticas (Elohim entre Hebreus, Alllah, Allah entre os Árabes) evoca a idéia de *poder* e de fôrça.

2. **A noção de Deus.** — Convém distinguir aqui uma noção comum e uma noção filosófica e técnica de Deus.

a) *A noção comum.* Por incertas que sejam as etmologias da palavra Deus nas diferentes línguas evocam sempre um ou outro dos atributos que compõem a noção comum de Deus, a saber, a de um *Ser supremo, distinto do mundo que Êle governa por seu poder, e que merece o respeito e as homenagens dos homens.*

Sem dúvida poderia parecer à primeira vista que há pouca relação entre o Deus dos Semangos de Málaca, o Deus dos Vedas, o Deus de Aristóteles, o Deus dos cristãos e o Deus de Spinoza. Mas esta dificuldade é mais aparente que real. Porque, primeiro, as concepções filosóficas e, se se pode dizer, técnicas de Deus, são o resultado de um longo trabalho de elaboração, e se encontram, por esta razão, no têrmo e não no princípio da pesquisa filosófica. Em seguida, há uma noção de Deus, mais intuitiva que dialética, mais sintética que analítica, que bem parece ser a mais comum e mais universalmente espalhada no espaço e no tempo, como também essencialmente ligada às diferentes formas religiosas que dividem a humanidade. Esta noção está muitas vêzes contida nos relatos mi-

tológicos que a obscurecem, mas deixam transparecer, os elementos essenciais, que são os mesmos em tôda a parte, e que se reduzem aos três seguintes: *Deus é um ser vivo e dotado de personalidade, — causa do mundo — autor da lei moral.* A religião pròpriamente dita, aparece quando o homem que se elevou à idéia de um Absoluto, se sente na dependência *pessoal* dêste Absoluto, que reveste, desde então, os caracteres da transcendência, da potência e da perfeição, numa palavra, da Majestade.

É o que claramente demonstraram as pesquisas tão numerosas, que se fizeram sôbre a evolução da idéia de Deus na humanidade. RUDOLF OTTO estabeleceu, baseado em inquéritos etnológicos, que a noção de sagrado ou de santo, que resume o sentimento comum dos homens em relação a Deus, não poderia reduzir-se ao sentimento, que imporia uma fôrça cósmica anônima e impessoal. Deus é para o homem o *Santo (Sanctum)* e êste sentimento de santidade encerra um duplo aspecto. Primeiro, o Santo exige respeito, veneração, profunda humildade: dêle depende meu destino. Sob êsse aspecto, é o *Tremendum,* o Deus terrível, diante do qual o homem sente angústia. Mas, por outro lado, o Santo exerce sôbre o homem uma atração, uma espécie de fascinação mesmo, porque êle é o bem e a fonte de todo bem. É, portanto, também, *Fascinosum.*[2] Esta disposição em relação ao Santo forma um todo complexo, cujos elementos não se podem reduzir a disposições mais elementares (desejo, mêdo, etc.). É um sentimento original e irredutível que traduz a noção comum de Deus (cf. R. OTTO, *Le Sacré,* trad. francesa, Paris, 1930).

b) *A noção filosófica.* A noção filosófica de Deus nada acrescenta de essencial à noção comum, que ela não faz mais que precisar noção tão universal, sejam quais forem por outro lado as *fórmulas* mais ou menos adequadas, que servem para expressá-la, que todos os filósofos se esforçaram para enquadrar nela as definições que nos propuseram. Estas podem se resumir assim: *Deus é o Ser infinitamente perfeito, que existe por si e Causa suprema de tudo o que existe.* A existência necessária, — a perfeição infinita, — a causalidade universal, — a transcendência absoluta: tais são os elementos essenciais da noção filosófica de Deus.

B. Origem da idéia de Deus

316 1. **Causa e ocasião.** — Muitos sociólogos contemporâneos, influenciados pelo postulado positivista, se esforçaram para explicar a origem da idéia de Deus por uma transformação progressiva de noções essencialmente diferentes, em sua

---

[2] SANTO AGOSTINHO escreveu no mesmo sentido, falando de Deus: etc. pág. 367.

primeira forma, da que evoca hoje a palavra Deus. As teorias acima são as mais variadas. Para TYLOR *(Primitive culture,* Londres, 1872), a noção de Deus deveria ser ligada à crença nos espíritos, que derivaria da crença em um duplo corpo, mais sutil que êste. MARRET *(The Threshold of Religion,* Londres, 1909) julga que é a idéia de *fôrça cósmica impessoal* (Mana) — a primeira forma da idéia de Deus. SPENCER *(Principles of Sociology,* Londres, 1900), retomando a velha teoria evhemerista (defendida por EVHEMEROS, fim do século IV, antes J.C.), evoca ao contrário o *culto dos antepassados* (manismo). REINACH *(Orpheus,* Paris, 1909) vê na noção de Deus, apenas o último avatar da idéia de *tabu.* Para DURKHEIM *(Les formes élèmentaires de la vie religieuse,* Paris, 1912), a idéia de Deus seria apenas uma personificação da sociedade e derivaria do *toteísmo* primitivo.

Sem entrar aqui na discussão destas teorias, que já encontramos em Psicologia *(II, 632-636)* e que são do ponto-de-vista dos fatos, tão inconsistentes quanto arbitrárias, observaremos apenas que elas procedem de uma *redução arbitrária da ordem lógica à ordem histórica.* A idéia de Deus pode ter e de fato tem causas acidentais muito variadas: sua origem concreta está ligada às circunstâncias da vida individual e social. Vem-nos primeiro da família e da sociedade. Mas estas são apenas ocasiões que não bastam para explicar, adequadamente, a idéia de Deus, assim como o ensino da moral, na família e na escola, não basta para explicar o respeito e a prática do bem.

Elas explicam verdadeiramente apenas as formas, muitas vêzes, imperfeitas, que revestem a noção de Deus, segundo os lugares e as épocas. A causa pròpriamente dita da idéia de Deus pertence a uma ordem inteiramente diferente, porque aparece constantemente unida a um conjunto de profundas intuições que a apresentam como fundada, e necessária ao mesmo tempo, para uma explicação do mundo, para dar um sentido à vida humana, para justificar o dever e a obrigação moral, para satisfazer às exigências do coração humano. Se portanto há uma evolução da idéia de Deus através dos anos, esta idéia não é, pròpriamente falando, o resultado das transformações que nos descreveram, mas o princípio destas transformações: *de um certo modo, envolta primeiro em todo um conjunto de noções confusas, a idéia de Deus se afasta, pouco a pouco, das concepções que vivem à sua custa para se afirmar em sua plenitude e sua perfeição formais.* Noutras palavras, não é a evolução que a explica e sim ela que explica a evolução.

317 2. **Universalidade da idéia de Deus.** — **Haverá por** acaso povos sem crença num Ser supremo? Pensou-se antes se haver encontrado entre as tribos dos sudoeste da Austrália e os indígenas da Terra do Fogo tais tipos de populações. Mas os estudos empreendidos sôbre êste ponto destruíram esta opinião. [3] O mesmo acontece com relação aos Semangos de Málaca, aos Negritos das Filipinas, aos Negrilhos da África equatorial e às tribos da Califórnia central. Entre os negros da África constatamos a existência da crença num Ser supremo criador universal. Mas, escreve DELAFOSSE (*Les Noirs d'Afrique,* Paris, 1922), êstes se desinteressam dêste Ser Supremo, porque julgam que não poderiam entrar em contato com êle e que êle mesmo se desinteressa da sorte de suas criaturas. É esta ausência de culto exterior, que tantas vêzes antigamente enganava os viajantes e até os missionários, o que fazia dizer que os selvagens da América do Norte não reconheciam nenhuma Divindade, porque não tinham templos, padres nem sacrifícios.

A existência de «religiões atéias», de que fala DURKHEIM, quando se refere ao *budismo* e ao *jainismo* é coisa muito discutível. De fato, no que diz respeito ao budismo, admitimos cada vez menos que constitua uma religião sem Deus. Esta opinião se baseia em aparências secundárias e transitórias, porque é certo que desde sua origem, os budistas reconheceram a existência de sêres superiores ao indivíduo, que foram no princípio os antigos deuses dos brâmanes. Pouco a pouco se espalhou o culto dos budas e dos santos, êstes não tardaram, porém, a se identificar com uma entidade suprema, o Nirvana, de que GROUSSET (*Les philosophies indieneses,* Paris, 1931) e L. DE LA NALLÉE-POUSSIN (*Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme,* Paris, 1930) claramente demonstraram que outra coisa não era, para numerosos budistas, senão a essência inacessível de Deus — Quanto ao *jainismo,* rival do budismo, não é uma religião pròpriamente dita, pelo menos na origem, mas essencialmente uma forma de ascese ou um método para escapar ao mal da existência.

§ 2. É POSSÍVEL A PROVA DE DEUS?

318 O objeto de nossa pesquisa está, portanto, bem definido, ao mesmo tempo pela idéia comum e universal de Deus e pela noção filosófica de Deus: *trata-se da existência de um Ser supremo, causa primeira do universo.* Queremos saber se esta noção está baseada na experiência e na razão, isto é, se o ser universal só se pode explicar adequadamente pelo recurso a uma Causa primeira assim definida. — Todavia, é o princípio mesmo desta pesquisa, isto é, a possibilidade de lhe fornecer

[3] Cf. ED. LE ROY, *La Raison primitive,* Paris, 1927, págs. 126-129.

uma solução, que se encontra desde o princípio ressaltado. Alguns filósofos pretenderam de fato que tôda tentativa de demonstração estava de antemão condenada como essencialmente paralógica. Devemos entretanto começar por examinar os argumentos propostos para estabelecer esta tese negativa. Sob as diversas formas de que se revestiram, podem ser reduzidos a dois principais, negando ambos que seja possível fazer vàlidamente um uso transcendental do princípio de causalidade.

A. Causalidade e transcendência

As objeções apresentadas contra o uso do princípio de causalidade apresentam-se sob duas formas diferentes, que tendem ambas a estabelecer que o raciocínio causal se torna sofístico quando quer ultrapassar a ordem dos fenômenos.

1. A crítica de Kant

a) *O postulado empirista.* Sob uma forma radical, a objeção que nega o alcance transcendente do raciocínio causal, para estabelecer a existência de Deus foi desenvolvida por KANT em *Critique de la raison pure.* Êste nega universalmente que a razão possa ultrapassar a ordem fenomenal. Sôbre êste ponto não vamos retomar aqui uma discussão feita em Crítica *(127-134),* onde demonstramos que a doutrina kantiana se baseia no postulado gratuito e falso, de natureza empírica, de que seria impossível ao conhecimento atingir outra coisa que não o sensível. Daí KANT deduz imediatamente que todos os encadeamentos, as séries causais e a ordem que vemos nos fenômenos resultam das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Desde então, tôdas as provas racionais da existência de Deus se apresentam como desprovidas de valor e de fato e traduzem apenas exigências de nossa estrutura mental mas não exigências objetivas, no sentido próprio da palavra. [4] Portanto, são os próprios princípios da crítica kan-

---

[4] A palavra "objetivo", constantemente usada por KANT para caracterizar nosso conhecimento é equívoca. De fato, para KANT, é "objetivo" tudo aquilo que serve para constituir o *objeto* do conhecimento. Mas êste objeto, como realidade não puramente fenomenal, é êle mesmo, apenas um produto das formas *a priori.* Por conseguinte, a natureza inteira, que é o *objeto da ciência,* como as realidades transcendentes à experiência, *objetos da razão pura,* são para KANT simplesmente obra do espírito. A objetividade, neste sistema, vem a ser algo semelhante às imagens do sonho que são "objetos" para quem dorme. É, entretanto, muito exatamente o contrário do que entendemos por "objetivo", ou seja o que é independente do sujeito cognoscente. Noutros têrmos, KANT afirma que o *ser é função do conhecimento,* enquanto dizemos que *o conhecer é função do ser.*

tiana que devem ser aqui discutidos e as dificuldades que se referem à prova de Deus só valem o que valem êstes princípios, — que são sofísticos.

319 b) *O método de analogia.* Devemos, entretanto, guardar da crítica kantiana um aspecto que interessa especialmente à prova de Deus. É aquêle que contesta *o valor do método de analogia.* O raciocínio, segundo KANT, só teria valor se operasse sôbre conceitos rigorosos. Ora, nenhum de nossos conceitos, nem o do ser, nem o de causa, pode pròpriamente se aplicar a Deus, porque êstes conceitos só têm valor dentro de nossa experiência, enquanto o Ser infinito ou a Causa primeira, se existe, é necessàriamente transcendente à tôda nossa experiência.

Contra essa objeção, basta demonstrar que o princípio de causalidade, tal como o empregamos, serve apenas para *exigir* uma causa do universo, e isto, em virtude precisamente do que apreendemos experimentalmente do universo, e para definir o que é ou deve ser, em si, esta causa. Sabemos pelo contrário que não poderemos falar de uma tal Causa, considerada em sua própria natureza de Causa senão levando em conta a analogia, isto é, de um modo de pensamento em que as coisas de que falamos são apenas proporcionalmente semelhantes às que concebemos, segundo nossa experiência. Nada há, portanto, perfeitamente correto em nosso uso de princípios de causalidade, visto como *o conceito analógico de causa, que se encontra em tôdas as provas da existência de Deus como meio têrmo, designa, não a causalidade tal qual existe na ordem empírica, mas aquilo em que esta causalidade da ordem criada é proporcionalmente semelhante a uma causalidade de uma outra ordem essencialmente diferente.* — É então certo que os conceitos de ser e de causa, não se podem aplicar unìvocamente a Deus e à criatura. Mas que se pode concluir daí? Que Deus não é ser, que não é causa? De modo algum, senão que não é ser como nós somos, nem causa como o somos. — É, entretanto, um e outra, mas de uma maneira absolutamente exclusiva, que pertence exclusivamente a êle e que não pode êle dividir com a criatura. Assim o raciocínio baseado sôbre a causalidade, embora não nos leve a penetrar o mistério do Ser infinito e da Causa primeira, pode levar-nos vàlidamente a reconhecer a existência de uma causa primeira e de um Ser infinito.

320 2. **A crítica de Lachelier.** — LACHELIER, em seu Curso de Teodicéia de 1868 apresentou a objeção kantiana sob uma forma que merece ser observada, porque ela põe muito em relêvo os postulados que encerra. «*Ou*, dizia, a existência de Deus pode ser submetida a regras gerais e, então, Deus faz parte do mundo; para que êstes

princípios gerais lhe possam ser aplicados, seria necessário, de fato, que Deus fôsse da mesma natureza que os outros sêres, e não temos o direito de estender os princípios gerais a casos absolutamente diferentes dos que conhecemos é uma questão de homogeneidade e de heterogeneidade da natureza de Deus com a dos outros. *Ou* é preciso um princípio particular e o silogismo é supérfluo. Se fôr preciso de fato um princípio que se aplique apenas à existência de Deus, temos uma tantologia. O próprio princípio dá Deus, visto como só se aplica a Êle.»

Neste argumento, além de uma dificuldade relativa ao argumento causal que discutiremos quando encontramos a quarta antinomia de KANT, LACHELIER enuncia um princípio geral, que consiste na *negação pura e simples do valor metafísico da razão* e, em particular, da realidade de uma intuição intelectual do ser. LACHELIER, na trilha de KANT, postula que a noção de ser só vale da experiência, isto é, do domínio sensível. Neste caso, é evidente que nenhuma argumentação nos permitiria ultrapassar a experiência; a investigação causal levará sempre a algo finito. Isto, porém, é apenas um postulado gratuito cuja falsidade a crítica demonstrou. Sabemos de fato *que a noção do ser (e tudo o que encerra) nos é dada no plano transcendental e por esta razão ultrapassa tôdas as determinações do ser;* e vale proporcionalmente de tudo o que é ou pode ser, seja qual fôr a forma. Ela não impõe, portanto, como tal, nenhuma limitação ao alcance de nossa argumentação já que esta faz abstração de tôda determinação dada. É, se assim podemos dizer, essencialmente aberta. — Temos então apenas que descobrir as exigências inteligíveis do ser e que reconhecer, ao mesmo tempo, o caráter analógico de nossas conclusões, a analogia é aqui apenas uma seqüência ou um aspecto necessário do caráter transcendental da noção do ser.

Por isso mesmo não há nenhuma «tantologia» ou petição de princípios neste argumento. *O ser do qual partimos não é Deus: é pura e simplesmente o ser tomado em tôda sua universalidade, isto é, naquilo que tem de proporcionalmente* comum a tudo o que é ou pode ser. Como tal, tem existências absolutas que valem universalmente a base da analogia. Se, pois, «o princípio dá Deus», não é, como diz LACHELIER, porque só se pode aplicar a Deus, uma vez que, pelo contrário, se aplica proporcionalmente a tudo o que é ou pode ser, mas porque requer, para ser inteligível, uma explicação, que só pode ser fornecida por Deus, como Causa primeira do ser universal.

B. Causalidade e divisão

321 1. **O mundo como todo.** — Uma outra forma da mesma objeção consiste em pretender que o universo seja um todo indivisível e que tôda divisão dêste universo em sêres individuais e em coisas distintas seria uma ficção inventada pela inteligência para as necessidades da ação. É esta ficção que nos levaria a buscar causas para os fenômenos. Mas, se admitimos que o mundo forma um todo, a totalidade dos fenômenos se explicará adequadamente em função do Todo, e não necessitaremos mais sair do universo para lhe buscar uma causa da qual não precisa mais. [5]

---

[5] Cf. ED. LE ROY, *Le problème de Dieu*, Paris, 1929, pág. 93.

2. **A causa do Todo.** — Vemos imediatamente o vício dêste argumento. Primeiro, admitindo a unidade do Todo, isto não nos obrigaria a negar a realidade de sêres e coisas distintas no seio do Todo. *O uno pode ser múltiplo sob um aspecto e a unidade de múltiplo admite numerosas formas diversas.* De fato o universo encerra uma multiplicidade interna, que se impõe da maneira mais evidente a respeito da individualidade biológica e com mais razão ainda na ordem humana, onde a consciência atesta, sem possibilidade de dúvida, ao mesmo tempo o *em si* e o *para si*, a independência e a autonomia da pessoa. — Por outro lado, se fôsse verdade, como se pretende, que no interior do Todo, os fenômenos ou os sêres aparentemente distintos, devem sua consistência e realidade apenas à sua correlação e à sua causalidade recíproca e, por conseguinte, se explicam tão-sòmente em função do Todo, resultaria daí até à evidência que *a totalidade dêstes fenômenos ou dêstes sêres, individualmente inconsistentes, não teria maior consistência ou "realidade" que os fenômenos singulares que a compõe.* Aqui ainda, o Todo não se poderia explicar por si mesmo, nem ser a própria causa de si mesmo. Esta é uma forma do argumento metafísico em virtude do qual *todo ser composto* exige uma causa *(275)*: os elementos que são potência em relação ao todo, só podem formar o todo pela ação de uma causa extrínseca aos elementos como tais, distinta do conjunto dêstes elementos e por conseguinte do mesmo todo, enquanto soma dos elementos. Assim, de qualquer modo, o Todo deverá necessàriamente ser concebido como dependente, em seu ser e em sua atividade, de uma causa superior e essencialmente distinta dêle.

C. Crítica da idéia de Deus

321-bis 1. **As objeções de J.-P. Sartre.** — J.-P. Sartre pretendeu demonstrar que a idéia de Deus é contraditória em si mesma sob diversos pontos-de-vista. Todo em si, observa em primeiro lugar, é, como tal, contingente, enquanto não pode absolutamente fundar nada, uma vez que êle em si mesmo é pleno, imóvel e sem fissura, e só pode fundar-se a si mesmo, dando-se a modificação do para-si (consciência), mas ao mesmo tempo deixando de ser em si. Sob êste aspecto «Deus, se existe, é contingente», uma vez que não tem, como tal, um fundamento que o justifique. O único fundamento que poderíamos invocar seria o de um possível — ou essência — anterior ao ser ou existência e que exigiria a existência. Mas os possíveis nada são fora do ser: é o ser que dá o ser a seus próprios possíveis. É portanto impossível que a necessidade do ser se deduza de sua própria possibilidade. — Quanto a dizer que todo contingente exige um Necessário, isto só valeria, segundo Sartre, da contingência em geral e não desta contingência. *(L'Être et le Néant*, pág. 124.)

Por outro lado, a totalidade «em-si-para-si», que foi hipostaziada como transcendência da parte d'além mundo, com o nome de Deus, é contraditória em si mesma, porque reúne os caracteres in-

conciliáveis do em-si (que é pleno, maciço e opaco) e do para-si ou consciência (que é negação do em-si).

Enfim, Deus não pode ser concebido, em face da totalidade do mundo, nem como em-si nem como para-si. De fato, se Deus é consciência, integra-se na totalidade do mundo, se é concebido como um em-si, que seria o fundamento de si-mesmo, a totalidade do mundo deveria lhe parecer ou como um «objeto» e portanto, como um limite e um obstáculo, — ou como um *sujeito*, e por conseguinte, não sendo êste sujeito, não o poderá experimentar sem o conhecer.

2. **Discussão.** — Ao primeiro argumento de SARTRE, responderemos que é verdade, no sentido, de que Deus não tem que *se fundar* e mesmo que êle é «sem fundamento», porque é, êle próprio, o fundamento, não enquanto *se-lhe* dá, mas enquanto *é*, pura e simplesmente, isto é, de tal maneira que não existe nada, nem mesmo uma anterioridade lógica, entre o fundamento e o ser, que são «dois», apenas para meu pensamento, inadequado à absoluta simplicidade do Ser divino. — Acrescentemos que não vemos muito bem como a exigência de um necessário a partir de um contingente poderia ter um «valor geral», e, ao mesmo tempo, não se aplicar rigorosamente a nada (nem a *êste* contingente nem àquele): teríamos aí um tipo de «geral» muito estranho cuja generalidade consistiria em não a ter e o valor a ser sem valor (pelo menos no plano do ser e do fato).

O segundo argumento de SARTRE apóia-se todo inteiro sôbre *a assimilação implícita do em-si à matéria.* É evidente que um em-si assim concebido nunca poderá ser para-si, uma vez que a matéria o constituirá necessàriamente exterior a si, distante de si. Mas se o Em-si fôsse Espírito puro, que obstáculo haveria para que fôsse, *como tal*, para-si, Pensamento e Reflexão? E até, não deveríamos dizer que um tal Em-si espiritual é necessàriamente Para-si, pela própria estrutura do Em-si, que o torna inteiramente transparente a si mesmo e o faz coincidir absolutamente consigo mesmo?

Enfim o terceiro argumento apenas leva direto ao absoluto, por uma implicação audaciosa de radical univocidade, as noções que valem (provàvelmente) do mundo da contingência. Deus se encontra, por esta razão, submetido, para SARTRE, a tôdas as condições da realidade humana, o que é um postulado audacioso mas injustificável. Quanto ao fundo, observemos que, para Deus, apreender o mundo como totalidade não é de modo nenhum *contemplá-lo* do exterior, nem como um objeto, nem como um sujeito, mas lhe conferir, pelo ato criador, sua realidade de mundo, isto é, mais precisamente, *fazer existir esta relação a si que é o mundo.* Não sendo Deus relativo ao mundo, — já que a relação mesma a Deus, que é o mundo, existe sòmente por Deus — o ato criador, como o conhecimento divino do mundo é, necessàriamente, por definição mesma, posição e apreensão do mundo como totalidade. *Sujeito ou objeto, o mundo não pode limitar nem o ser nem o conhecer divino, uma vez que é êste próprio conhecer, enquanto criador, que o constitui como objeto ou como sujeito.* Esta concepção respeita ao mesmo tempo o mistério de Deus e as leis da inteligibilidade.

ART. II. *NECESSIDADE DA DEMONSTRAÇÃO*

Acabamos de estabelecer que nenhuma objeção de princípio pode vàlidamente se opor à prova da existência de uma

Causa primeira do universo. Mas eis que uma tese radicalmente oposta à precedente afirma que *não é necessário demonstrar a existência de Deus.* Esta tese encerra diversos aspectos, que se devem distinguir, porque se baseiam sôbre argumentos muito diferentes. Podemos de fato dizer que não convém recorrer a uma demonstração da existência de Deus seja porque uma tal demonstração seria supérflua pelo fato de que a certeza da existência de Deus é dada antes de qualquer demonstração, — seja porque esta demonstração *seria impossível,* por causa da evidência absoluta da existência de Deus: não se demonstra a evidência, constata-se-a simplesmente.

Vamos, portanto, examinar os argumento pelos quais tentamos estabelecer, um e outro, êstes dois pontos-de-vista. Devemos todavia observar que o que aqui se discute, não é, como no caso precedente, a *prova* de Deus mas ùnicamente a *demonstração da existência de Deus.* De fato, longe de contestar que a prova de Deus seja possível, as teorias que vamos estudar, fazendo de Deus o objeto de uma espécie de experiência, pensam fornecer uma prova de Deus muito certa e mesmo evidente: uma experiência não é uma demonstração e exclui mesmo a demonstração, mas, de tôdas as provas, é a mais firme e menos discutível.

§ 1. Existe uma intuição de Deus?

323 Os filósofos que consideram supérflua a demonstração da existência de Deus, julgam que esta está suficientemente demonstrada por fatos da experiência, que baseiam uma espécie de *intuição de Deus* ou de divino, e que estão necessàriamente pressupostos em tôda demonstração. Esta não poderia, então, ter outro efeito senão confirmar, uma certeza anterior. Dêste ponto-de-vista, haveria pois uma *prova* de Deus que seria independente da *demonstração* discursiva. Esta tese é sustentada, sob formas distintas, pelos tradicionalistas e ontologistas.

A. O tradicionalismo

1. O argumento do consentimento universal

a) *Tese de Lamennais.* O tradicionalismo nasceu em França no começo do século XIX. O problema que êle quer resolver é o da certeza. Êle julga que êste problema não tem solução no plano da razão individual que, deixada a si mesma, está condenada ao ceticismo, mas sòmente no plano da razão geral ou do consentimento universal, isto é, da *tradição.*

Tôda verdadeira filosofia começa por um ato de fé em certas verdades fundamentais transmitidas pela sociedade e que formam o que chamamos tradição.

Esta tese é defendida, depois de J. DE MAISTRE, que forneceu sua idéia geral, principalmente por DE BONALD e LAMENNAIS. DE BONALD se esforça em demonstrar, por sua teoria da origem da linguagem *(II, 404)*, que tôdas as verdades necessárias à humanidade devem ter sido reveladas por Deus desde a origem. LAMENNAIS, deixando de lado a questão da Revelação primitiva, afirma que *só existe uma regra segura de verdade, que é o consentimento universal ou o senso comum.* A experiência, diz, basta para prová-lo, porque, em tudo, é sempre ao senso comum, que nos referimos como o árbitro definitivo da verdade e nenhuma demonstração vale contra êle, uma vez que julgamos nos ter enganado em nossos raciocínios, cada vez que êles se chocam com o consentimento geral. Inversamente, tôda demonstração tende a ressaltar as certezas do senso comum. (Cf. LAMENNAIS, *Essais sur l'indifférence*, 3.ª parte, c. I.)

É o que constatamos de maneira irrecusável na questão da existência de Deus. *A evidência de que Deus existe é-nos imposta primeiro pelo consentimento unânime dos povos* e esta prova tem uma tal fôrça que não a poderíamos recusar, sem renunciar à razão e a tudo o que dá preço à vida humana e fôrça à sociedade. A existência de Deus é então uma destas verdades primitivas e fundamentais que são anteriores a tôda demonstração *(Essai sur L'indifférence*, 3.ª parte, c. II).

324 b) *O argumento etnológico.* Convém distinguir da teoria de LAMENNAIS a tese que quer basear no consentimento unânime do gênero humano no que diz respeito à existência de Deus, uma prova *indireta* desta mesma existência. Neste último caso, de fato, não se trata mais de deduzir imediatamente a existência de Deus pelo fato do acôrdo unânime dos homens, mas ùnicamente de fazer dêste acôrdo unânime o princípio de um argumento, que reveste esta forma geral: o consentimento universal dos homens a respeito de uma verdade só é explicável se admitirmos que há razões certas e evidentes para afirmar esta verdade; ora, a crença na existência de Deus é moralmente unânime, no tempo e no espaço; logo há razões absolutamente seguras e acessíveis a tôdas as inteligências de crer na existência de Deus.

Êste argumento parece diferir do de LAMENNAIS, sobretudo porque quer pôr em evidência as bases racionais da *crença de Deus*, enquanto LAMENNAIS apela para o consentimento apenas por desconfiança na razão especulativa. Entretanto, a diferença é mais aparente do que real, porque por um

lado a prova de LAMENNAIS não significa mais nada se não se referir ao exercício *espontâneo* da razão, e por outro lado, o argumento etnológico não tem mais alcance nem interêsse se o contentamento universal não fôr, *por si mesmo,* uma prova, ao menos indireta, da existência de Deus. Podemos então discutir em conjunto os dois pontos-de-vista.

O argumento chamado etnológico teve um grande êxito durante o século XIX, sobretudo por causa da influência da filosofia menaisiana. Mas êle tinha sido proposto antes por numerosos filósofos, em particular PLATÃO *(De Legibus,* X, 885c, 885b), por CÍCERO *(De Legibus,* I, 8, N, 24), por PLUTARCO *(Morali,* Adv. Colt., c. 31) e entre os modernos, por J. B. VICO, em seu trabalho *La Sciencia Nuova* (1725).

325 2. **Realidade e valor do consentimento universal.** — O argumento tradicionalista ou etnológico, precisa ser discutido sôbre dois pontos, referindo-se ao próprio fato do consentimento universal e ao valor probante dêste fato.

a) *A questão de fato.* Creram sempre os homens, em todos os lugares e todos os tempos, na existência de Deus? Se falarmos sòmente de *unanimidade moral,* isto é, de um acôrdo da maior parte dos homens, parece, segundo vimos acima, que a resposta deve ser afirmativa. Entretanto, é necessário uma observação importante. Devemos reconhecer que, se a resposta é afirmativa, não é por causa de uma evidência indiscutível, mas simplesmente por causa de uma probabilidade, cujo grau de fôrça é diversamente apreciável. De fato, o problema encerra grandes dificuldades, por causa da importância em que se encontra a etnologia de conhecer tôdas as culturas sucessivas da humanidade e muitas vêzes também definir exatamente o sentido das crenças nas civilizações primitivas. Ora, para que o fato do consentimento universal fôsse absolutamente certo, seria necessário estabelecer, não sòmente que todos os povos, em todos os tempos, acreditaram na existência de Deus (sôbre a forma monista ou politeísta), mas ainda que os deuses dos povos não civilizados implicavam pelo menos a noção comum de Deus, com os caracteres que a definem. Talvez seja possível fazer esta demonstração; mas não parece que possamos jamais ultrapassar o nível da probabilidade, o que não poderia ser suficiente para basear um argumento que só pode ter valor (se o tem) à base de um fato evidentemente certo.

326 b) *A questão de direito.* Admitindo hipotèticamente a realidade, pelo menos provável, do consentimento universal na existência de Deus, que valor poderíamos dar ao argumento etnológico (a prova de LAMENNAIS sendo imediatamente

diminuída pelas observações precedentes)? Não parece que êste argumento possa constituir por si só uma prova válida, ainda que indireta, da existência de Deus. De fato, para que assim não fôsse, teríamos que admitir que o consentimento universal só pode ser determinado pela *evidência objetiva*. Ora, isto não é tão claro, porque *o acôrdo unânime dos espíritos pode algumas vêzes se explicar pela existência de causas acidentais de êrro, impossíveis de desvendar e eliminar.* Por isto a humanidade acreditou universalmente durante longos séculos na solidez dos céus e no movimento do Sol em volta da Terra. O consentimento universal não tem valor por si, mas ùnicamente pelas razões que o fundamentam e haveria, por conseguinte, círculo vicioso em concluir, imediatamente, pela existência de uma evidência objetiva do consentimento universal. Aquela deve ser provada e não suposta, o que equivale a dizer que o critério da verdade não pode residir no consentimento universal como tal, mas sòmente na evidência objetiva.

Devemos, entretanto, confessar que o *consentimento universal possui, por si mesmo, um certo valor.* Supõe de fato que há razões acessíveis a todos para afirmar uma verdade. Estas razões valem ou não. Mas enquanto não tivermos estabelecido que se resumem a alguma causa permanente e universal de êrro, o acôrdo unânime dos homens proíbe aceitar levianamente as verdades que enuncia e exige que nos apliquemos a estudá-los e a julgar seus fundamentos. [6]

B. O ontologismo

327 Por ontologismo entendemos tôdas as doutrinas que professam que Deus é o objeto de um *conhecimento intuitivo.* Disto decorreria imediatamente que tôda prova de Deus, na medida em que seria julgada necessária, consistiria apenas em fazer a inteligência tomar consciência da presença imediata de Deus. — O ontologismo foi defendido sob formas mui diversas, desde a visão em Deus até a teoria da revelação de Deus na experiência religiosa. Dêstes diferentes aspectos do ontologismo guardaremos apenas os mais característicos.

1. **Argumentos do ontologismo.** — Os argumentos propostos pelos ontologistas dependem, na maior parte, de um contexto filosófico de natureza idealista, e, por conseguinte, como o demonstramos em Crítica, do postulado nominalista. É evidente, de fato, que se recusarmos admitir que as idéias resultam de um processo abstrativo não há outro recurso, uma vez afastado o panteísmo, se não supor, ora como DESCARTES,

---

6 Cf. P. DESCOQS. *Praelectiones Theologiae naturalis,* págs. 186-215.

que as idéias nos são inatas, ora como fazem MALEBRANCHE e os ontologistas, que vemos as idéias em Deus, por causa de uma relação imediata da inteligência humana com o Pensamento divino, lugar das idéias. Mas estas conclusões valem apenas o que valem os princípios, dos quais procedem e, em particular, aquêle que os dirige e que é postulado nominalista. Discutimo-los largamente e não é necessário retomar aqui esta discussão.

Outros argumentos parecem menos dependentes do idealismo e servem para estabelecer diretamente o ontologismo, isto é, a asserção de que o homem possui naturalmente a intuição de Deus. São êstes argumentos que iremos examinar.

a) *a idéia do Infinito ou do Perfeito.* O argumento tirado da idéia do infinito ou do perfeito vem de DESCARTES e foi utilizado por MALEBRANCHE. DESCARTES baseava na presença em nós desta idéia uma demonstração da existência de Deus: nada há, dizia, em nós nem fora de nós, que possa explicar esta idéia, porque somos finitos e imperfeitos (uma vez que duvidamos e procuramos) e tudo o que conhecemos é finito. A idéia de perfeito só se pode então explicar pela existência de um Ser perfeito, que a colocou em nós quando nos criou, como a assinatura do operário em sua obra. (*3e Méditation.* — Cf. FENELON, *Traité de l'existence de Dieu,* Ie partie, § 51-53.)

MALEBRANCHE retoma êste argumento, dando-lhe, porém, uma forma estritamente ontologista. A presença em nós da idéia de infinito, diz, revela a união imediata de nosso espírito com Deus, porque não pode ser algo de criado, visto como tudo o que é criado é finito. *Se então temos a idéia do infinito, é porque vemos Deus:* a idéia de infinito é a forma mesma de nossa visão de Deus e de nossa visão de tôdas as coisas em Deus. Todavia, acrescenta MALEBRANCHE, não é a própria Essência de Deus que vemos, ou pelo menos, não a vemos em sua simplicidade e seu ser absoluto, mas sòmente "enquanto relativa às criaturas". (*Recherche de la verité,* I. III. 2e partie, ch. VI et *Xe Eclaircissement.*) [7]

328 b) *A idéia do ser.* O argumento tirado da idéia do ser em geral deve ser aproximado daquele que se baseia na idéia de infinito. MALEBRANCHE observa, aliás, que nossa idéia do ser implicava a idéia do infinito, já que dizia êle, o ser que concebemos sem nenhuma determinação possui a infinitude real, tanto tempo quanto não restrinjamos a amplitude pelo

[7] Cf. a respeito das formas que o argumento ontológico revestiu em MALEBRANCHE: H. GOUHIER, *La Philosophie de Malebranche,* Paris, 1926, págs. 341-352.

acréscimo da noção de fim. — GIOBERTI, no comêço do século XIX, esforçou-se para sistematizar êste ponto-de-vista. A noção do ser, diz êle, é a primeira e mais necessária de nossas idéias, visto como nada podemos conhecer nem conceber senão sob as razões do ser. Ora, esta noção, para quem está atento a tudo o que supõe, contém evidentemente êste juízo: *o ser existe.* De fato, a realidade do ser, assim apreendida, não se apresenta ao infinito como uma coisa contingente, relativa, que poderia não ser, mas como necessária, absoluta e tal que o juízo de existência só se poderia traduzir por esta proposição: *o ser é necessàriamente, porque não pode não ser. A intuição do ser é, portanto, a do Ser Necessário, isto é, Deus.* É o próprio Ser infinito que se manifesta ao espírito no ato imediato da intuição e que "colocando-se a si mesmo em face de nossa alma, enuncia: sou necessàriamente". (GIOBERTI, *Introduction à la Philosophie*, I. II., pág. 26). Por outro lado, porque êste juízo é absolutamente primeiro e porque todo nosso conhecimento depende dêle, é a ordem inteligível tôda inteira que está baseada na intuição de Deus. Esta acompanha e sustenta a universalidade do saber.

329 c) *A imanência do divino.* É ainda uma espécie de ontologismo que se exprime na tese, defendida por SCHLEIERMACHER (cf. *Reden über die Religion)* e retomada freqüentemente pelos filósofos dependentes do kantismo segundo as quais apreenderíamos Deus imediatamente, numa espécie de *experiência do divino.* Esta experiência seria de natureza pròpriamente religiosa e implicaria uma relação pessoal com a potência misteriosa, que se nos revela nas aspirações de nossos corações, tanto quanto um entusiasmo que anima todo o universo. Esta *experiência moral* atinge um grau de firmeza e segurança, que ultrapassa tôda demonstração, porque é, não uma construção discursiva e simbólica, mas um *contato,* uma *apreensão concreta do princípio subjacente a tudo o que é,* uma simpatia ativa à corrente profunda da evolução universal. Tal é a verdadeira prova de Deus, porque a única prova que vale consiste no sentimento que dá a intuição da profunda realidade e de uma comunhão inefável com o princípio, que anima no interior o cosmos e orienta sua evolução para os fins morais. Nesta ordem, o verdadeiro sábio é, no fim de contas, o místico.

A filosofia de ED. LE ROY difere profundamente em sua intenção, que exclui categòricamente o panteísmo, da de SCHLEIERMACHER. Mas é um fato que parte dos mesmos princípios, isto é, do criticismo kantiano, e que procede dos mesmos caminhos. LE ROY só reconhece prova válida de Deus pela experiência moral, que é uma intuição

de Deus presente em nós. Tôda demonstração racional só vale em função desta experiência moral, a qual só faz explorar discursivamente.[8]

330 2. **Discussão**

a) *A idéia de perfeito.* O argumento baseado na idéia de perfeito é um paralogismo, ao mesmo tempo do ponto-de--vista subjetivo e objetivo. *Subjetivamente, a idéia de perfeito absoluto ou de infinito não pode ser considerada como primeira, porque se forma a partir de realidades finitas dadas à nossa experiência,* interior e exterior. Originàriamente, a noção de perfeito não é a de um Perfeito absoluto, mas a de uma coisa que possui tudo o que lhe convém. Do mesmo modo, a de infinito não é absolutamente a de um Infinito de perfeição, mas a do indefinido, isto é, de uma coisa suscetível de acréscimo indeterminado e contínuo: o número é, neste gênero, o conceito tipo. É sòmente pelo raciocínio que o espírito se eleva da noção de perfeito relativo (isto é, numa ordem dada) a de um perfeito absoluto, ou seja de um Infinito que, longe de coincidir com o indefinido, lhe é contraditòriamente oposto.

Objetivamente, a noção de perfeito absoluto ou de infinito de perfeição não implica, como tal, a intuição do Ser perfeito ou Infinito. Ela é apenas um conceito como todos os outros, formado de fato pela *negação* pura e simples de todo limite na perfeição e que define uma simples essência possível e pensável. Resta saber se um Ser, assim definido, existe realmente, o que requer todo um argumento.

Descartes defendeu-se ardorosamente de ser afetado por esta crítica ressaltando que não conclui a existência de Deus *da idéia* de perfeito, mas da *presença desta idéia num ser imperfeito.* Êle raciocina de fato assim: um ser imperfeito que tem a idéia de perfeito, não se pode explicar por si mesmo, isto é, ser causa de si, porque se fôsse causa de si, êle se teria necessàriamente dado tôda a perfeição de que tivesse idéia. Êle só pode, portanto, existir por um outro, que embora tenha a idéia de perfeito seja, êle próprio, imperfeito. Como não se pode ir assim ao infinito, devemos necessàriamente concluir que existe um Ser que é a causa de si (isto é, precisa Descartes, que existe *a se positive*) e que possui tôda a perfeição de que tem idéia. É êste Ser que chamamos Deus (cf. Des-

[8] Cf. Ed. Le Roy. *Le problème de Dieu,* Paris, 1929, pág. 298. "Tudo está suspenso ao testemunho interior que dá nossa consciência (...). Também as considerações tiradas da natureza ou da história não devem intervir senão como prefácio ou instrumento secundário, para nos despertar do sono carnal ou então corrigir as ilusões interiores. Mas a verdadeira luz vem de algo mais profundo que o espetáculo dos fenômenos ou o jôgo dos acontecimentos: da experiência moral."

CARTES, *Réponses aux premières objections*, § 5 e *Réponses aux cinquièmes objections*, § 35).

Discutiremos adiante a noção de um Ser causa eficiente de si. Quanto ao uso da noção de perfeito, observaremos que isto não livra DESCARTES do contágio ontologista, porque, de fato, no argumento cartesiano, tudo repousa sôbre o conceito de perfeito que é dado como sendo a idéia de Deus. A única diferença com o processo que MALEBRANCHE adotará é que DESCARTES conclui pelo *inatismo da idéia de Deus no ser imperfeito*, enquanto o primeiro conclui pela *intuição de Deus*. Fundamentalmente, porém, é o mesmo paralogismo ontológico que aparece em DESCARTES e em MALEBRANCHE.

b) *A noção de ser*. A tese de GIOBERTI merece as mesmas críticas que a que se baseia na noção de perfeito. De fato, o ser, que é o que primeiro se oferece à inteligência, visto como nada concebemos senão sob a razão do ser, não possui êle a infinitude real que resulta da sua indeterminação, isto é, a infinitude *conceitual (176)*. Por si mesma, *a noção de ser não significa, então, nem o Ser infinito nem tampouco o ser finito: envolve-o, sòmente, um e outro, mas indeterminadamente, em sua amplitude ilimitada*. Sua primazia na ordem lógica implica certamente a primazia ontológica do ser, não, porém, a do Ser infinito, porque a *noção* de ser se explica adequadamente por nossa apreensão dos sêres finitos da experiência e pelo jôgo da abstração. — Sem dúvida demonstraremos que o ser só se pode explicar pelo Ser infinito. Não será mais raciocinar sôbre um conceito, como tal, nem invocar uma intuição de Deus, que não nos é dada.

331 c) *A experiência moral*. A prova pela experiência moral exige antes uma distinção capital. Podemos, com efeito, entendê-la em dois sentidos: ou como o ponto-de-partida experimental de um *raciocínio* que leva a afirmar a existência de Deus como única explicação, ou como uma *intuição* de Deus ou do divino. No primeiro sentido, apresenta-se como um argumento baseado no princípio de causalidade e não está aqui em questão. No segundo sentido, tende pelo contrário a depreciar a via do raciocínio para ir a Deus e substituí-lo por uma prova experimental, que provàvelmente seria a fonte única da crença em Deus. É neste sentido que a tomamos e a discutimos.

Não vamos, certamente, negar a realidade de uma espécie de instinto religioso. Pelo contrário, confessamos que *há na alma e no princípio mesmo da pesquisa especulativa, uma profunda necessidade do divino*, o sentimento de uma insuficiência absoluta do ser finito para explicar sua existência e sua natureza, uma inquietude do destino humano a intuição de uma ordem que nos ultrapassa e transcende mesmo todo o universo. Por isto também tôda tentativa para Deus implica, de fato, do lado do homem, uma volta sôbre si mesmo ou, se

quisermos, um aprofundamento da consciência. — Isto dito, porém, duas observações se impõem. Observemos primeiro que êste "instinto religioso", estas aspirações do "coração", não são absolutamente tendências irracionais ou estranhas à razão. Pelo contrário, *instinto e coração são apenas os nomes diferentes da razão, em busca de uma explicação inteligível do homem e do universo,* mas que ainda não revestiu a forma discursiva e científica, que lhe dão os filósofos. Intuição, se assim o quisermos, da natureza profunda do real e de suas condições absolutas, que se traduz na alma, menos por fórmulas rigorosas, do que por um vivo sentimento da impotência do universo inteiro a cumular as exigências da alma: dizemos as *exigências totais* afetivas e racionais.

Em segundo lugar devemos ressaltar que a experiência moral só teria o valor que se lhe atribui se provássemos que é *pròpriamente* uma experiência de Deus e do divino. Sem dúvida, objetam-nos que esta exigência provém de uma falsa suposição de que o sentimento religioso não atinge uma verdadeira realidade. Acreditam que, se o sentido divino não pode ser reduzido a um processo discursivo, é porque o divino é absolutamente inefável: qual a necessidade de provar o que se percebe? Qual a necessidade de racionalizar ou conceitualizar uma experiência? A experiência basta-se a si mesma: aquêle que pelo jôgo de uma atenção fervorosa *à corrente da vida que o atravessa* e da qual é êle apenas uma manifestação finita, apreende, toca e experimenta a realidade profunda, não tem porque fazer construções laboriosas do entendimento; ainda mais, à medida que tem êle experiência, menospreza êstes artifícios conceituais que são sempre uma grosseira tradução imaginativa de uma realidade infinita. Êste argumento não poderia, entretanto, nos iludir porque multiplica os equívocos. Primeiro, não consegue dar um conteúdo real à "experiência" porque esta, no sistema que a invoca, não pode receber nenhum nome nem revistir nenhum sentimento definido. Para que pudesse ser definida, isto é, reconhecida aqui, uma experiência do divino, *seria absolutamente necessário que fôssemos capazes de distinguí-la de qualquer outra experiência, de qualificá-la, como convém, segundo suas características intrínsecas.* Ora, é precisamente o que é impossível, uma vez que êste discernimento constituiria pròpriamente uma obra racional, uma tradução conceitual, que estão incluídas pela teoria em questão. Onde então encontra esta o direito de chamar a experiência citada uma experiência do *divino?*

Por outro lado, o recurso ao "inefável" e ao "infinito" tampouco nos deve enganar. *Como se sabe que esta realidade desconhecida, sem nome e sem rosto, é infinita?* Pura hipótese, que é realmente apenas uma petição de princípios, porque

o que se trata de saber é porque razão o objeto da experiência é "inefável": por imensidade de ser e de potência ou então, por uma falta de ser e de conteúdo inteligível? Ora, isto, nem os sentidos, nem a experiência e nem o instinto nô-lo dirão; mas só a razão aplicada à experiência para definir seus caracteres e natureza.

De fato, o único infinito do qual possamos ter aqui na terra a experiência direta na ordem natural, é o infinito criado, isto é, o irremediàvelmente finito. Os filósofos demonstram que podemos conhecer e experimentar êsse finito como «infinito» deixando-nos passivamente levar pela corrente da consciência e pelo fluxo ininterrupto dos fenômenos interiores: atingimos, então, de um certo modo, êste fundo de potência que é essencial ao ser contingente. Êste é seguramente um «infinito» que nos revela a profunda experiência de nós mesmos, liberada de todo pensamento distinto. Sòmente êste infinito não é Deus. Não é outra coisa, no fim de contas, senão a corrente cenestésica, da qual resulta para nós a experiência confusa e indeterminada da realidade global que somos e de sua inserção no fluxo universal. Abandonando-nos passivamente a esta corrente, experimentamos de fato uma espécie de ritmo vital; o afrouxamento da atenção que dedicamos aos sêres definidos da experiência, leva ao contato de uma continuidade fundamental do real, pelo qual realizamos uma espécie de comunhão com o universo. *Nada disto, porém, é Deus, nem conhecimento de Deus.* A realidade percebida nunca é, neste caso, senão a de nossa existência e do universo que se atualiza continuamente em nós. O único infinito presente nesta experiência é o infinito potencial que define pròpriamente o finito.

Estas observações ajudam a compreender que as teorias baseadas na pura experiência derivam fàcilmente para o panteísmo. O nome de *divino* daí por diante só se aplica, de fato, à experiência confusa da vida universal, da corrente imanente à realidade cósmica. Deus vem identificar-se com o universo ou se o quisermos (o que dá no mesmo), com a fôrça que anima o universo desde o interior e que se desdobra no desabrochar indefinido dos sêres e dos fenômenos. *Deus é tão-sòmente o nome dado ao «devenir», à evolução universal,* concebidos como princípios imanentes de tôdas as realidades singulares da história e da experiência.

332 3. **A intuição da existência de Deus.** — A crítica que acabamos de fazer das teorias intuicionistas refere-se essencialmente à asserção, segundo a qual teríamos uma intuição de Deus, isto é, *uma apreensão imediata e direta de Deus em sua realidade ontológica.* Não nos leva, porém, a negar que possa haver uma intuição não mais de Deus, mas *da existência de Deus.* Neste último caso, a palavra intuição não se acha mais empregada em seu sentido próprio e estrito de apreensão imediata de uma realidade existencialmente presente ou de conhecimento experimental, mas, no sentido *de apreensão imediata sem discurso explícito, das razões que baseiam uma verdade de ordem inteligível.* Neste sentido, existe incontestàvelmente uma intuição da existência de Deus que é, de fato, simultânea a do ser inteligível e nos faz apreender, *statim et sine discursu,* no ser dado à experiência, as leis universais do ser e por conseguinte as condições absolutas de sua inteligibilidade. Sòmente, uma tal intuição envolve todo um discurso; ela encerra uma inferência que só faz explicitar-se no argumento racional, do qual difere apenas por uma

modalidade puramente acidental. Esta «intuição» nada tem então a ver com a dos ontologistas.

Há, ainda, um outro sentido em que M. SCHELER (cf. *Vom Ewigen im Menschen*, 2.ª ed., Leipzig, 1923) e em geral os filósofos existencialistas, que dependem de maneira mais ou menos direta da influência de SÖREN KIERKEGAARD, desejariam poder falar de uma intuição natural de Deus. Trata-se do caso em que Deus se apresenta à alma, não simplesmente como objeto de ciência e têrmo de um raciocínio mais ou menos laborioso, mas *como Valor*, isto é, *como um Tu em relação pessoal comigo*. Êste é o caso da atitude religiosa, por contraste com a atitude metafísica. Encerra, de fato, *o sentimento de uma presença* e toma a forma de uma experiência e, por conseguinte, de uma intuição. — Devemos, entretanto, ressaltar, frente as opiniões de SCHELER, que esta «intuição» implica ou pressupõe todo o aparelho racional e metafísico, embora mais ou menos livre de discurso (no sentido que acabamos de dizer), com mais êste *sentimento de Deus como Valor infinito*, que, por seu poder emotivo recobre e dissimula quase sempre a atuação real e necessária da razão.

§ 2. SERÁ A EXISTÊNCIA DE DEUS IMEDIATAMENTE EVIDENTE?

333 A discussão que precede estabeleceu que não podemos nos prevalecer de uma intuição de Deus capaz de nos dispensar de uma demonstração ou, pelo menos, de reduzir esta última à simples valorização de uma experiência original e irredutível. Mas o ontologismo se apresenta ainda sob outra forma, em que não se trata mais, pròpriamente falando, de experiência de Deus, mas de uma espécie de lógica necessária do pensamento, em virtude da qual a *simples noção de Deus imporia absoluta e evidentemente a afirmação de sua existência*. Dêste ponto-de-vista, tôda demonstração de Deus seria não sòmente supérflua mas totalmente impossível, por causa mesmo da evidência absoluta de Deus. Não se demonstra a evidência, uma vez que, como tal, está além da demonstração e que tôda demonstração é apenas um apêlo ou uma redução à evidência. Tal é o esquema do que chamamos em história o *argumento ontológico*.

A. O argumento ontológico

1. **A demonstração "a simultâneo".** — Para bem apreendermos o sentido do argumento ontológico, convém precisar de que gênero de demonstração aqui se trata. Distinguimos três tipos de demonstração. *Demonstração "a priori"*: o meio têrmo é ontològicamente anterior (física ou metafìsicamente) à coisa a demonstrar. Vamos então da causa ou do princípio ao efeito ou à conseqüência. Provamos, assim, *a priori*, a ordem do mundo pela sabedoria infinita do criador, ou ainda

a realidade da liberdade moral pela realidade da razão. — *Demonstração a posteriori:* o meio têrmo é ontològicamente posterior (física ou metafìsicamente) à coisa a demonstrar. Vamos então do efeito ou da conseqüência para a causa ou para o princípio. Provamos assim *a posteriori* que tôda atividade espiritual requer um princípio espiritual, e também que o riso implica razão. — *Demonstração a simultâneo:* o meio têrmo só é lògicamente distinto (na ordem física ou metafísica) da coisa a demonstrar. Assim demonstramos a partir do ser as propriedades transcendentais ou então a partir da espiritualidade da alma, sua imortalidade. *A demonstração a simultâneo é portanto pròpriamente analítica e se apóia simplesmente sôbre o princípio de identidade.* Pràticamente, os lógicos modernos não distinguem a demonstração *a priori* da demonstração *a simultâneo,* que é tida como uma forma de demonstração *a priori.*

2. **Forma geral do argumento.** — O argumento ontológico é do tipo a simultâneo, pois, consiste em passar imediatamente da idéia de Deus à existência de Deus. Êste argumento célebre foi proposto de diversos modos, mas podemos reduzi-lo à seguinte forma geral. Quem pensa a idéia de Deus, ao mesmo tempo afirma a existência necessária de Deus. *A idéia de Deus, com efeito, é a de um Ser tal que não é possível conceber outro maior, isto é, um Ser infinitamente perfeito. Ora, tal Ser existe necessàriamente porque a perfeição infinita implica evidentemente a existência e a existência necessária.* Logo Deus existe necessàriamente.

334 3. **Discussão.** — O argumento ontológico foi o objeto de diversas refutações, das quais as principais são as de SANTO TOMÁS e de KANT. Estas duas refutações devem ser estudadas separadamente, porque se inspiram em princípios muito diferentes.

a) *Refutação de Santo Tomás.* SANTO TOMÁS demonstra que o argumento ontológico não tem valor, uma vez que *consiste em concluir indevidamente da ordem lógica à ordem ontológica.* É bem verdade que, se concebo Deus como Perfeito devo também concebê-lo como existindo, se não meu pensamento não seria coerente consigo mesmo. Isto porém não bastaria para provar que Deus existe realmente. Com o argumento ontológico raciocinamos apenas sôbre idéias e *a priori* nada nos garante que a idéia de um Perfeito que existe por si mesmo, não seja senão uma ficção lógica, que não corresponde a nada de real, fora do espírito. Esta idéia só adquirirá valor e consistência se construída pelo espírito, só o é

verdadeiramente em virtude das exigências do ser apreendido na experiência. [9]

Vemos que o ponto capital desta refutação consiste *na asserção de que não podemos ter "a priori" uma noção objetiva de Deus.* [10] Por conseguinte, *a idéia* de Deus é uma idéia como tôdas as outras, submetida a tôdas as condições de validade das idéias: estas oferecem seu objeto, mesmo quando o revestem da existência, como um puro possível, ou uma pura essência, enquanto uma demonstração *a posteriori* ou uma prova experimental não estabelece a realidade existencial dessa essência. É portanto rigorosamente impossível passar diretamente da idéia ao real, da essência à existência.

SANTO TOMÁS acrescenta à esta refutação a observação de que não é imediatamente evidente para todos que Deus seja o ser tal que não se possa conceber outro maior. Muitos antigos pensaram que o mundo fôsse Deus. *(Contra Gentiles,* Ic. II). No que se refere ao mundo moderno e sem falar da existência de um ateísmo positivo é certo que muitas doutrinas, embora conservem a palavra e a idéia de Deus, esvaziam esta idéia de todo sentimento personalista: é o caso de todos os sistemas, positivistas ou idealistas de inspiração panteística. Até alguns pensadores acreditam só poder respeitar as exigências de uma idéia autênticamente espiritualista de Deus recusando a Êste qualquer realidade ontológica. É claro que uma tal confusão bastaria para impedir como o observa SANTO TOMÁS, de basear a prova da existência de Deus numa idéia *a priori* de Deus.

335 b) *Refutação de Kant.* A refutação kantiana depende dos princípios da *Crítica* e se apresenta sob uma forma que é em si mesma das mais discutíveis. O essencial do argumento de KANT pode se resumir assim. O juízo "Deus existe" não pode ser tido por evidente por si ou *a priori* porque "o ser não é um predicado real, isto é, o conceito de alguma coisa que se possa acrescentar ao conceito de uma coisa. Se tomo o sujeito (Deus) com todos os seus predicados e digo: *Deus é,* não acrescento um nôvo predicado ao conceito de Deus, apenas afirmo o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e ao mesmo tempo o objeto que corresponde ao meu conceito.

---

9 Cf. SANTO TOMÁS, *I Sent.*, d. 3, q. I, art. 2; *De Veritate,* q. 10, art. 12, ad 2; *I Contra Gent.*, ch. X, I.º, q. 2, art. I.

10 Noutras palavras, *não vemos a essência divina tal qual é em si mesma.* Se a vissemos tal qual é em si, pareceria-nos imediatamente que a existência lhe convém, sendo esta idêntica à essência. Por isto dizemos que a existência de Deus é, *em si,* soberanamente evidente e conhecida por si. Mas como isto não é evidente *para nós*, segundo nosso modo de conhecer a Deus, que a existência lhe convenha necessàriamente (uma vez que não podemos conhecer Deus segundo o que é em si mesmo), diremos que a existência de Deus não é, *quanto a nós,* uma verdade conhecida de si.

Assim *o real nada contém a mais do que o simplesmente possível.* Cem "thalers" reais nada contêm a mais do que cem "thalers" possíveis". *(Dialectique transcendentale,* ch. III, 4e section.)

Relativamente a esta crítica, observaremos primeiro que — *é exato que a existência não pode ser concebida como um ser acrescentado a um ser:* ela é apenas a atualidade do ser, isto é, apenas a essência posta fora de suas causas.

Nada acrescenta pois a esta essência *(60).* — Mas a crítica de KANT supõe outra coisa além desta evidência, ou seja, que o ser é apenas a cúpula de um juízo, isto é, nada mais que o ato de afirmar ou de negar um atributo de um sujeito, e nunca um predicado real *(161).* Ora isto é falso, porque o verbo *Ser,* além de seu sentido copulativo, pode exprimir esta perfeição última que consiste na atualidade do ser (verbo-predicado). Por conseguinte, *a proposição "Deus existe" pode muito bem exprimir outra coisa que não o conteúdo de um conceito e afirmar a realidade do Ser Perfeito.* Sem dúvida, esta posição da existência não pode resultar imediatamente da posição do conceito e KANT tem razão quanto o diz, após SANTO TOMÁS. Erra, porém, quando baseia sua crítica no argumento de que tôda afirmação da existência, no absoluto sentido da palavra, é sofística, porque todo nosso conhecimento estaria, segundo KANT, limitado à organização da experiência fenomenal em função das formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade. A crítica do argumento ontológico é, portanto, desprovida de valor.

336 4. **O argumento ontológico na história.** — Limitar-nos-emos aqui a indicar as formas principais de que se revestiu o argumento ontológico nas doutrinas filosóficas.

a) *Santo Anselmo.* Ordinàriamente se atribui a SANTO ANSELMO a paternidade do argumento ontológico. Êste se encontra, de fato, exposto no seu *Proslogion* (ch. II-V) e foi duramente criticado em vida do santo, pelo monge GAUNILÔNIO, prior dos Marmoutiers, que objeta (em seu *Liber pro insipiente,* ch. VI) que não é possível concluir imediatamente da existência no pensamento à existência na realidade, pois, se assim fôsse, poderíamos com a mesma segurança demonstrar a existência das Ilhas Afortunadas, concebidas como as ilhas perfeitas. SANTO ANSELMO retrucou pelo *Liber Apologeticus.* Aí demonstra de modo particular que a objeção de GAUNILÔNIO tirada da noção de «ilha perfeita» não tem valor algum, porque *o conceito de «ilha perfeita» é absurdo.»* Tão impossível é a existência da ilha perfeita quanto do número infinito. A idéia de Deus é, portanto, absolutamente única e não pode ser assimilada com nenhuma outra (cf. SANTO ANSELMO, *Proslogion, Liber Gaunilonis, Liber Apologeticus, ed.* KOYRÉ, Paris, 1930).

Vários historiadores julgaram que o argumento de SANTO ANSELMO não constituía *em seu pensamento,* uma prova *a priori* (ou *a simultâneo)* porque aquêle não pretendia partir pura e simples-

mente da *palavra* Deus, mas de uma noção de Deus fornecida pela *fé*, para conduzir à inteligência êste dado da fé.[11]

337 b) *Descartes.* DESCARTES nega haver repetido o argumento ontológico. Entretanto, o argumento que desenvolve na *Cinquième Méditation* muito se assemelha à prova anselmiana. Êle mesmo o resume nestes têrmos nas *Réponses aux deuxièmes objections:* «Dizer que algum atributo está contido na natureza ou no conceito de uma coisa, equivale a dizer que êste atributo é certo desta coisa, e que podemos assegurar que está nela. Ora, é certo que a existência necessária está contida na natureza ou no conceito de Deus. Logo é certo também que a existência necessária está em Deus ou então que Deus existe.» (Cf. *Rep. aux cinquièmes objections*, § 56-57.) Contra CATERUS, que já tinha evocado SANTO ANSELMO, DESCARTES se esforça por estabelecer que não parte da palavra Deus, mas de uma *essência ou natureza real e objetiva* e por conseguinte que seu argumento permanece constantemente do princípio (natureza de Deus) à conclusão (existência de Deus), na ordem ontológica. *(Rep. aux prem. obj.*, § 12).

De fato, a defesa de DESCARTES é em vão, porque pressupõe todo o idealismo, no qual o ser é reduzido à idéia. Para DESCARTES, a idéia, que é como vimos *(44)*, a única realidade que atingimos diretamente é, como tal, uma «verdadeira e imutável natureza», isto é, a própria realidade, «uma mesma coisa com o ser», diz DESCARTES. Isto, porém, não é apenas tão evidente como DESCARTES o crê. A idéia de uma natureza ou essência é apenas um possível no pensamento, isto é, *o ser desta essência é apenas um ser conceitual.* DESCARTES quer se defender contra esta objeção, dizendo que a idéia de Deus é única e a ela só (ou natureza) está ligada a existência necessária. Ora, *exatamente nisto reside o sofisma do argumento ontológico:* o que está ligado à idéia de Deus não é a existência necessária mas a idéia da essência necessária. Resta a demonstrar que, de fato e realmente, existe um Ser necessário.

Pareceria que DESCARTES tenha algumas vêzes querido concordar com esta exigência lógica. Acontece, de fato, que o argumento ontológico se apresenta como «formalização de uma prova obtida por via da meditação sôbre o sentido desta idéia:[12] a presença em meu espírito finito e imperfeito (já que duvida e se engana) de um ideal de pensamento infalível e perfeito seria absolutamente inconcebível, se esta mesma perfeição não estivesse *atualmente* realizada num Espírito infinito, que chamamos Deus. Assim, «partindo da idéia de Deus não se conclui por um *objeto* que seria sua réplica, da idéia de Deus, concluímos segundo DESCARTES, um *sujeito* absoluto.[13] A verdade é que DESCARTES defendeu, muitas vêzes, o ontológico como válido por si só, enquanto seu único valor consiste em exprimir êste laço necessário da essência e da existência que *só podemos obter pelas provas a posteriori.*

---

[11] Cf. E. GILSON. *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1922, I, I, pág. 48.

[12] Cf. DESCARTES. *Entretien avec Burmau.* ed. Ch. Adam, Paris, 1937, pág. 26: Nas *Méditations*, o argumento ontológico vem depois da prova *ab effectu*, porque as *Méditations* seguem a ordem da invenção. Nos *Principes*, pelo contrário, que precedem sintèticamente, vem em primeiro lugar ("Alia via et ordo invimeride, Alia docendi; in Principiis autem docet et synthetice agit").

[13] J. MOREAU, *Introduction a Malebranche, Correspondance avec J. J. Dortius de Mairan*, Paris, 1947, págs. 9-10.

c) *Leibniz.* LEIBNIZ pensou tornar válido o argumento de DESCARTES, completando-o (*Monadologia*, n.º 45). No seu entender, faltava a êste argumento estabelecer prèviamente que Deus *é possível*, porque, se *é possível, o é necessàriamente.*[14] «Só Deus, ou o ser necessário, tem êste privilégio de que se é possível, é necessário que exista. Como nada pode impedir a possibilidade do que não tem limites, negação e por conseguinte contradição, só isto basta para conhecer a existência de Deus *a priori.*»

LEIBNIZ demonstra o primeiro ponto de seu argumento, dizendo que nenhuma contradição pode existir na idéia de Deus, porque esta idéia encerra sòmente perfeições simples, isto é, positivas e absolutas, o que exclui tôda negação e por isso mesmo tôda possibilidade de contradição.[15] O segundo ponto (Deus existe necessàriamente, tão-só seja possível) resulta da *noção leibniziana do possível.* Êste não é sòmente uma idéia no entendimento: é uma espécie de realidade que se define pela tendência ou pela «pretensão à existência». Esta tendência não basta para explicar a passagem para a existência, quando se trata de um possível *imperfeito.* Pelo contrário, implica necessàriamente a existência, quando se trata do possível absolutamente perfeito, porque não seria mais perfeito se a tendência ao ser que o define como possível, não passasse ao ato de existir. Logo Deus, se é possível, existe necessàriamente. Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement*, I — IV, ch. X. n. 7 e *Lettre à Arnauld du 14 Juillet 1686, Phil. Schrif. (Gerhardt,* II, 63.)

Não parece que LEIBNIZ tenha conseguido salvar o argumento ontológico, porque não podemos admitir nem uma nem outra das duas provas, nas quais se quer apoiar. De fato, *não podemos afirmar* a priori *que o conceito de Deus seja possível*, porque, para isto, seria necessário *que conhecessemos* em que consiste a perfeita e absoluta infinitude de Deus, conhecimento que só pode resultar da prova de Deus *a posteriori.* A segunda prova de LEIBNIZ perde ao mesmo tempo tôda sua fôrça. Porque *o conceito de Deus representa apenas uma possibilidade ideal*, e isto não por causa de sua essência (que continua desconhecida antes da prova *a posteriori*), mas sòmente como *causa do universo.* Isto equivale a dizer que a existência de Deus só pode ser estabelecida pela via do argumento causal, nunca *a priori.*

---

[14] Na realidade DESCARTES tinha ressaltado embora de passagem que era conveniente estabelecer que a idéia de Deus é possível e não encerra nenhuma contradição, isto é, compõe "uma verdadeira e imutável natureza" (Cf. *Rép. aux deuxièmes objections*, § 41-42).

[15] Cf. Chr. WOLFF, *Teologia naturalis*, pars. 1.º, § 34 (t. I, pág. 16 da edição de Verona, 1779): "O ser por si existe pelo fato de que é possível." Prova da possibilidade (II.º p., § 12, t. II, pág. 5): O ser absolutamente perfeito é aquêle que possui no grau máximo tôdas as realidades combináveis. Ora como o grau máximo de realidade exclui tôda falta (por definição) é impossível negar-lhe alguma coisa. Daí conclui que o ser absolutamente perfeito está isento de qualquer contradição, uma vez que esta consiste em negar e afirmar ao mesmo tempo a mesma coisa, — quer dizer, é possível.

Capítulo II

AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

SUMÁRIO [1]

338 Foram propostas múltiplas provas da existência de Deus. Mas, sem contar que muitas delas não parecem ter um valor absolutamente decisivo e por isto devem ser afastadas, aquelas que podem ser retidas, reduzem-se de fato, a alguns tipos de argumentação pouco numerosos. Aliás, poderíamos pensar, que no fundo, há apenas uma só prova da existência de Deus, a

---

[1] A bibliografia é a mesma do capítulo anterior.

qual se obtém da contingência radical do ser e visa a estabelecer que êste não se pode explicar de uma maneira adequada, na sua realidade e suas manifestações diversas, senão por um Ser que existe por si mesmo. [2] As provas de Deus não são, pois, mais do que aspectos diversos do mesmo argumento fundamental.

É preciso, não obstante, estudar êstes aspectos diversos da prova de Deus, porque têm êles, como efeito, não sòmente de conduzir-nos por caminhos distintos à mesma conclusão e de reforçar esta conclusão, por sua convergência, mas ainda, introduzir-nos no *conhecimento da natureza de Deus,* que cada vez se mostra sob um aspecto nôvo. — Quanto ao número e à ordem dêstes argumentos, nós cremos que não devemos modificar a exposição de SANTO TOMÁS, tal qual é apresentada pela *Suma Teológica* (I.ª, q. 2, art. 3). A uma ou a outra das cinco vias tomistas, fundamentadas, respectivamente, sôbre o movimento, a causalidade, a contingência, os degraus dos *sêres* e a finalidade reduzem-se sem nenhum artifício todos os argumentos, ditos físicos e morais, pelos quais pensamos constantemente completar as provas metafísicas.

Podemos, entretanto, neste conjunto, distinguir *três categorias* a saber, — os argumentos que estabelecem a *exigência de uma Causa primeira infinita,* compreendendo as três primeiras vias, movimento, eficiência e contingência — o argumento que conclui a *existência de um Perfeito infinito e subsistente* (quarta via) — enfim, o argumento fundado sôbre a finalidade e que nos leva a afirmar a *existência necessária de uma Inteligência ordenadora e criadora do universo* (quinta via).

ART. I. *A CAUSA PRIMEIRA*

339 As três primeiras provas levam a afirmar a existência necessária de Deus, como *Causa primeira universal:* a primeira estabelece que o movimento exige um *primeiro motor imóvel,* — a segunda prova que o exercício da causalidade eficiente pelos sêres finitos requer a existência de uma *Causa primeira de eficiência,* — a terceira mostra que a existência dos sêres contingentes não é inteligível senão pela ação criadora de um *Ser necessário* que exista por si mesmo.

---

[2] Cf. A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin,* t. I, pág. 143.

§ 1. Forma geral das três primeiras provas

As três primeiras provas são, por assim dizer, construídas sôbre o mesmo modêlo e fundam-se sôbre princípios comuns, que para começar convém expor, a fim de tornar mais claramente acessível à inteligência o sentido dêstes três argumentos. Aliás, nós aqui temos apenas que resumir os pontos já estabelecidos em Ontologia *(292-293)*.

1. **O condicionamento universal.** — Tudo aquilo que vemos em redor e tudo que a ciência nos ensina em relação à estrutura dos sêres e à organização do universo nos impõe a idéia de um *encadeamento dos sêres ou de fenômenos, que se sucedem e se implicam uns aos outros formando assim uma série de anéis sòlidamente articulados.* É a isto que podemos chamar o fato do condicionamento universal, pelo qual todos os sêres e todos os fenômenos do universo encontram sua condição, quer dizer sua causa ou razão de ser, num outro ser e num outro fenômeno.

340 2. **A causa primeira incondicionada.** — Como explicar o condicionamento universal? O princípio que nos dirige aqui é que, *do condicionado enquanto em condição, é preciso necessàriamente chegar a um princípio ou a uma causa absolutamente primeira, absolutamente incondicionada e por conseguinte, colocada fora da série causal.* Com efeito, de nada serviria ir até o infinito, pois que a série causal, mesmo considerada como infinita, seria ainda inteiramente condicionada, quer dizer, ùnicamente composta de intermediários, transmitindo simplesmente a causalidade. Dentro da ordem causal, é o primeiro têrmo condicionado que produz tudo, não servindo o resto, senão para transmitir o movimento, a eficiência ou a existência.

Deduz-se isto claramente da distinção que é preciso fazer entre causas acidentalmente subordinadas e causas essencialmente subordinadas. *As causas acidentalmente subordinadas não se relacionam senão à pura sucessão e podem ser em número infinito,* de tal maneira que se voltando atrás, jamais chegaríamos ao primeiro têrmo. É assim que as revoluções dos astros ou as gerações humanas teriam podido (se Deus o quisesse) suceder-se umas às outras sem término nem no passado nem no futuro. Entretanto, *ficará sempre a ser explicado a realidade do movimento, da vida e do ser.* Com efeito, o movimento, a vida e o ser estão suspensos a cada instante de sua existência a um jôgo de causas tal que uma não poderia agir sem o influxo atual da outra. Isto implica a existência fora da série de uma Causa que seja fonte primeira do mo-

vimento, da eficiência e do ser, porque nesta ordem é impossível ir-se até o infinito: *se faltasse um princípio absolutamente primeiro, que comunicasse o poder causal, o movimento e o ser, nada se produziria,* não haveria nem *devenir* nem eficiência, nem ser. Podemos, com efeito, multiplicar indefinidamente os intermediários, isto não altera nada a necessidade de recorrer a um princípio primeiro, *que produz* o movimento, a eficiência e o ser, os quais os intermediários apenas transmitem. Não explicaremos o movimento das bolas do bilhar, multiplicando o número de bolas, mas ùnicamente recorrendo, seja qual fôr o número de bolas, à mão, que é a causa primeira do movimento, que as bolas transmitem entre si.

341 3. **A causa primeira universal.** — Nossa procura não pode senão chegar à causa única e por isto mesmo universal, porque *a causa absolutamente primeira só pode ser única.* Com efeito, se ela fôsse múltipla, seria necessário supor que as causas absolutamente primeiras são independentes umas das outras (senão, tôdas elas não seriam *absolutamente* primeiras). Ora, esta suposição (hipótese pluralista defendida sobretudo por W. JAMES), [3] é incompatível com a unidade do universo e inconciliável com as exigências da razão, para a qual o inteligível, o ser e o uno são conversíveis *(222).* Do contrário, seria necessário admitir que a lei absoluta das coisas não coincide com a de nosso pensamento, e que, ainda que o absurdo seja inconcebível, pode, entretanto, constituir o fundo das coisas. Ora, existe aí uma impossibilidade radical, pois, como vimos *(II, 490-496),* os princípios da razão nada mais são que as leis do ser.

É preciso, pois, concluir, que não há senão uma Causa absolutamente primeira e que *esta Causa que, por definição mesma* (sendo *absolutamente* primeira), *não depende de nenhuma outra e domina tôdas as séries causais, deve ser um Ser necessário,* isto é, tal que não possa não ser, tal que exista por sua própria essência e tenha em si mesmo a razão total de sua existência.

§ 2. PROVA PELO MOVIMENTO

A. O argumento

342 SANTO TOMÁS considera a prova pelo movimento como a mais clara de tôdas. [4] Ela exige, entretanto, que tomemos no

---

[3] Cf. W. JAMES, *Le Pragmatisme,* trad. francesa, Paris, 1914, págs. 123 sg.

[4] Podemos verificar a importância que SANTO TOMÁS dá a esta prova pelo desenvolvimento que ela recebe no *Contra Gentiles,* I, cap. XIII. Sem

seu sentido exato e em todo o seu alcance as noções metafísicas que emprega.

1. **A noção de movimento.** — O têrmo movimento não designa apenas o deslocamento de um lugar para outro, mas em geral *tôda a passagem da potência ao ato,* o que quer aqui dizer, de uma maneira de ser a outra. Com efeito, como o demonstramos em Cosmologia *(I, 313),* o que é essencial no movimento é pròpriamente a passagem como tal, a que faz do movimento uma realidade que participa ao mesmo tempo do ato e da potência: é um ato começado, que continua e que ainda não chegou ao seu têrmo derradeiro. *O movimento é pois o sinal e a forma daquilo que geralmente chamamos de "vir a ser".*

2. **A inteligibilidade do "devenir".** — Estabelecemos em Ontologia *(273-274)* que "todo Ser que se move, é movido por um outro", isto é, que nada passa da potência ao ato senão sob a ação de uma causa já em ato, o que significa que *nada pode ser a causa de si mesmo.* Não temos que retomar aqui a demonstração dêste princípio metafísico nem a discussão das dificuldades que foram propostas para restringir a sua amplitude.

3. **O primeiro motor.** — SANTO TOMÁS apresenta nos têrmos seguintes a prova pelo movimento (I.ª, q. 2, art. 3): "É evidente, como atestam os nossos sentidos, que no mundo algumas coisas estão em movimento. Ora, todo ser que está em movimento é movido por outro. Com efeito é impossível que, sob o mesmo aspecto e da mesma maneira, um ser seja ao mesmo tempo movente e movido, isto é, que êle se mova a si mesmo e passe por si próprio da potência ao ato. Portanto, se uma coisa está em movimento, devemos dizer que ela é movida por outra. E se a coisa que move, move-se por sua vez, é necessário de nôvo que ela seja movida por outra, e esta por outra ainda. Ora não podemos ir assim até o infinito, porque não haveria então o motor primeiro. Disto seguir-se-ia que, por outro lado, não haveria também outros motores, porque os motores intermediários não se movem a

---

dúvida, uma das razões dêste favor é que o argumento pelo movimento é especìficamente aristotélico (cf. M. DE CORTE, *Aristote et Platin,* Paris, 1935, cap. II) e que SANTO TOMÁS julgava necessário expor amplamente neste trabalho dirigido aos Muçulmanos da Espanha e aos Judeus árabes, entre os quais a influência de ARISTÓTELES era então considerável. Mas, por outro lado, está fora de dúvida que SANTO TOMÁS considerava a demonstração de Deus pelo movimento como particularmente clara e forte.

não ser que sejam movidos pelo primeiro motor, como o bastão só se move quando manejado pela mão. Por conseguinte, é necessário chegar-se a um motor primeiro, que não seja êle mesmo movido por nenhum outro. E êste primeiro motor é Deus."

343 4. **O Ser por si.** — Segue-se dêste argumento um certo número de *atributos*, que é preciso necessàriamente reconhecer no primeiro motor como derivando de sua natureza de causa primeira do movimento.

a) *O primeiro motor imóvel.* Sabemos *(285)* que a causa, como causa, não encerra nenhuma passividade, ela determina um "vir a ser", mas está, ela própria, fora do *devenir.* Do ponto-de-vista do movimento nós deveremos, portanto, dizer que todo primeiro motor é imóvel e que *o primeiro motor universal é absolutamente imóvel.* Mas vemos que isto significa sòmente que êste primeiro motor não é movido por outro, que êle é absolutamente primeiro em tôdas as ordens de movimento.

A idéia de imobilidade, aqui, não faz portanto senão negar uma indigência intrínseca e tôda passividade em relação a um agente superior, isto é, sob forma positiva, ela afirma no primeiro motor universal, *uma plenitude de ser absoluta, uma perfeição infinita.*

Eis porque SANTO TOMÁS declara *(Phys.,* VII, lect. 1a.) que a prova pelo movimento nos conduz tanto a um primeiro motor, que se move por si próprio, quanto a um primeiro motor absolutamente imóvel. O primeiro processo é o de PLATÃO, o segundo o de ARISTÓTELES. De fato, acrescenta SANTO TOMÁS, «PLATÃO e ARISTÓTELES no fundo estão de acôrdo. Diferem apenas pela maneira de se exprimir».

b) *O ato puro.* As notas que precedem levar-nos-iam talvez a pensar que é gratuitamente que passamos da noção do primeiro motor à do primeiro motor *universal.* Enquanto, a prova pelo movimento não nos levaria, a rigor, senão a um primeiro motor numa ordem dada e imóvel sòmente nesta ordem. — Mas o problema consiste em saber se é possível determo-nos em tal motor sem precisar elevar-nos, para explicar qualquer movimento, até um motor absolutamente primeiro e perfeitamente imóvel. Com efeito, *se o motor ao qual conduz o raciocínio não é imóvel senão sob um aspecto, não o podemos considerar como perfeitamente imóvel, ainda que fôsse apenas na ordem em que produz o movimento.* Porque, se êle é movido sob qualquer aspecto, está em ação de *devenir* e é imperfeito e, por conseguinte, dependendo de outro na sua atividade e no seu ser. Êle não pode ser, pois, realmente, causa

absolutamente primeira do movimento em qualquer ordem que seja. *Assim, é necessário de qualquer maneira, para explicar o movimento, chegar a um primeiro motor absolutamente imóvel,* isto é, imutável na perfeição que lhe pertence em sua própria essência: *Ato puro e que existe por si mesmo (a se).*

Daí deduzimos que *o primeiro motor é um ser espiritual,* porque a matéria é corruptível e como tal essencialmente imperfeita. Sendo espiritual, o primeiro motor deve possuir *inteligência e liberdade,* que são as propriedades essenciais dos sêres espirituais. Também deve ser *eterno,* pois que êle é absolutamente imutável, como também *presente em tôda parte,* porque, sendo princípio do movimento universal está presente por seu poder a tudo que se move, isto é, ao universo inteiro e a todos os sêres que o compõem.

B. Elementos da demonstração

344 Devemos voltar aos elementos da demonstração, isto é, ao fato do movimento em que repousa a prova, e ao princípio que serve de menor ao argumento, para examinar as dificuldades que lhe são opostas. Deixaremos, entretanto, de lado a objeção que apresentam muitas vêzes, contra a prova pelo movimento, da possibilidade de eternidade do mundo. Sabemos que esta objeção está fora do problema, pois que a prova pelo movimento, como as provas pela eficiência e pela contingência fazem abstração de qualquer idéia de comêço ou de não comêço temporal: *se o mundo fôsse eterno, eternamente seu movimento exigiria um primeiro motor.*

1. O fato do movimento

a) *A objeção.* A prova pelo movimento suporia, diz-se, [5] o êrro do pensamento comum, que consiste em confundir o trajeto com a trajetória subtendida e em reduzir o movimento a uma ordem de posições espaciais, quando êle é essencialmente *passagem.* [6] Em virtude desta concepção é a imobilidade da coisa que é inteligível, e é o movimento que é necessário explicar por redução ao imóvel. Na realidade o pensamento filosófico procede de uma maneira inversa: para êle *o movimento é a realidade fundamental e a imobilidade não é senão uma realidade secundária e arbitrária.* Por conseguinte, o argu-

---

5 Cf. Ed. Le Roy, *Le Problème de Dieu,* Paris, 1929, págs. 20-22.

6 Esta crítica é bastante inesperada, pois que, como demonstramos *(I, 314),* é formalmente pela noção da passagem que é definida a própria essência do movimento tanto em Santo Tomás quanto em Aristóteles. A objeção de M. Le Roy repousa pois sôbre um puro e simples contra-senso.

mento fundado sôbre o movimento desaparece: *Sendo* as coisas movimento, nada mais há a fazer senão inquirir como elas o *recebem.*

345 b) *Discussão.* Reconhecemos nesta objeção a tese essencial da ontologia bergsoniana, segundo a qual o real é pura mudança sem nenhuma coisa que mude. Poderíamos limitar--nos recusar uma objeção que se baseia sôbre uma doutrina tão paradoxal e que se reduz ela própria, como vimos *(106)* a um enorme paralogismo. — Todavia, podemos reter, nesta dificuldade, um aspecto que não está necessàriamente ligado à tese do ser — *devenir* — puro, e que consiste em observar que, se o movimento é primeiro, o argumento tirado do movimento não tem mais valor. Ora as ciências tendem cada vez mais a afastar a hipótese de que as coisas seriam por natureza imóveis e que elas receberiam o movimento como supérfluo acidental, que deveria ser explicado. *As coisas estão essencialmente em movimento e a imobilidade não é senão uma aparência ligada às condições de percepção e de ação.*

Mesmo sob esta forma atenuada (que é pròpriamente cartesiana) a objeção não vale de nenhum modo contra a prova pelo movimento. Com efeito, *esta prova não parte da imobilidade, mas pura e simplesmente da realidade do movimento considerado como passagem e forma do "devenir".* Nada impede considerar as coisas como estando necessária e essencialmente em movimento: não estaremos porém dispensados de procurar a causa primeira do movimento, porque, se as coisas são móveis em virtude de sua natureza *(per se),* elas não são móveis por si como fonte primeira do movimento *(a se).* Quando se objeta, contra a prova tomista pelo movimento, que as coisas são essencialmente móveis, esquece-se em primeiro lugar que, na concepção tomista, as coisas são também concebidas como móveis por natureza *(ens mobile),* cedendo-se em seguida a mesma ilusão que faz pensar que a eternidade do mundo dispensaria procurar uma causa para o universo. *Quer seja o movimento essencial ou acidental às coisa, êle exige uma causa primeira imóvel.* Sem esta causa primeira, não haveria mais movimento concebível.

346 2. **O princípio do argumento.** — Êste princípio ("todo ser que se move é movido por outro") foi estabelecido em Ontologia *(273-274).* — Por outro lado, vimos mais acima *(321)* que a objeção da divisão não poderia valer contra êste princípio. — Quanto ao outro aspecto da mesma dificuldade, a saber, que a rigor o argumento levaria a afirmar apenas uma alma do mundo, isto é, um primeiro motor animando o universo de dentro, como a alma anima o corpo humano,

esta objeção não teria valor a não ser que se tratasse do movimento *local:* como tal, êle não conduziria senão a pôr uma causa primeira isenta de movimento local (cf. CAETANO, *Commentaire sur la Somme Théologique,* I.ª, q. 2, art. 3) e deixaria aos outros argumentos o trabalho de precisar a natureza desta primeira causa imóvel. — Mas, de fato, *o movimento do qual nós partimos é tomado em tôda sua amplitude,* como tôda passagem da potência ao ato: nós somos levados por isto a afirmar a existência de uma coisa primeira imóvel em tôdas as ordens possíveis de movimento e por conseguinte *Ato puro.*

347 3. **O primeiro motor imóvel.** — Em relação ao têrmo do argumento, que é a noção de um primeiro motor imóvel, encontramos uma objeção apresentada por KANT e que contesta a inteligibilidade desta noção.

a) *A quarta antinomia kantiana.* É sob a forma de uma antinomia, que é a quarta da razão pura, que KANT tenta refutar a conclusão do argumento do primeiro motor. A *tese* estabelece, segundo KANT, *que a série de fenômenos é contingente e requer uma causa primeira. A antítese afirma* ao contrário, *que não existe em parte alguma ser algum necessário,* nem no mundo nem fora dêste, como sendo a sua causa. — Consideramos a tese como demonstrada. Tôda a dificuldade reside, pois, aqui, na antítese que KANT tenta provar desta maneira: "Suponde que haja fora do mundo uma sua causa absolutamente necessária, esta, sendo o primeiro membro *na série das causas* das mudanças do mundo, começaria em primeiro lugar a existência destas mudanças e de sua série. Ora, seria necessário então que ela começasse assim a agir e sua causalidade cairia no tempo, por conseguinte no conjunto dos fenômenos, isto é, no mundo. Donde se segue que a própria causa, não estaria fora do mundo, o que é contrário à hipótese."

b) *Discussão.* Limitando-se a discussão àquilo que se refere à noção de causa, vemos que *o êrro de* KANT *consiste em supor que o exercício da causalidade implica, como tal, movimento e mudança na causa. Ora isto está excluído pela própria noção de causa:* a causa eficiente pròpriamente, isto é, aquela que *produz* efeito, está necessàriamente fora da série de mudanças que ela gera, já que estas mudanças começam por meio dela. Se, pois, concebemos uma causa primeira de tôdas as mudanças que se fazem no mundo, esta causa deverá necessàriamente ser concebida como estando fora da série de mudanças, isto é, absolutamente imóvel. Ela será essencialmente um motor não movido. — Não poderemos dizer, por outro lado, que ela cairia no tempo quando começasse a agir,

porque o tempo, que resulta da mudança, é êle próprio gerado pela causa primeira. *Esta está pois fora do tempo, como ela está fora da mudança.*

§ 2. Prova pela eficiência

348 No argumento precedente, colocamo-nos na perspectiva do *devenir* fenomenal, isto é, no ponto-de-vista da *passividade* dos sêres. Vamos agora encarar a própria *atividade* dos sêres. É, pois, *o ponto-de-vista da causalidade* pròpriamente dita que intervém agora, isto é, da atividade causal que produz não sòmente o movimento e o *devenir* do efeito *(causa in fieri)*, mas o próprio ser do efeito *(causa in agendo)*, de tal modo que êste não possa explicar-se senão pelo influxo atual de uma causa eficiente.

A. O argumento

1. **A causa primeira universal.** — "Constatamos no mundo sensível, escreve SANTO TOMÁS (I.ª, q. 2, art. 3), a existência de causas eficientes. É entretanto impossível que uma coisa seja sua própria causa eficiente, porque se assim fôsse, esta coisa existiria antes de existir, o que não tem nenhum sentido. Ora, não é possível proceder até o infinito na série de causas eficientes, porque em qualquer série de causas ordenadas, a primeira é causa intermediária e esta causa da última, quer haja uma ou várias causas intermediárias. — Com efeito, se suprimirdes a causa, fareis desaparecer o efeito: portanto, se não há causa primeira, também não haverá nem última nem intermediária. Ora, se fôsse regredir até o infinito dentro da série de causas eficientes, não haveria causa primeira, e assim não haveria também nem efeito, nem causas intermediárias, o que é evidentemente falso. Portanto, é preciso, por necessidade, colocar uma causa primeira que todo o mundo chama: Deus."

2. **Transcendência da causa primeira.** — Esta causa primeira é *necessàriamente transcendente a tôdas as séries causais*, isto é, *ela não pode ser um elemento da série das causas.* Com efeito, se ela fôsse apenas o primeiro elemento da série causal, seria necessário explicar como êste primeiro elemento teria começado a ser causa, porque como *elemento,* isto é, causa particular *unívoca,* está afetado de tôdas as características da série como tal, isto é, êle é *causado.* Como êle não pode ser causa de si mesmo, seria portanto necessário recorrer a uma causa superior àquela que queríamos conside-

rar como primeira, o que é contraditório. É preciso, pois, necessàriamente, que a Causa primeira transcenda a tôdas as séries causais, que ela seja *causa por si mesma (a se)*, incansada absolutamente na ordem da eficiência.

B. Elementos da demonstração

349 Como na prova precedente, temos aqui que estabelecer um fato: a realidade da eficiência e a subordinação das causas, — e um princípio, a saber, que nada pode ser causa de si mesmo.

1. A eficiência e a subordinação

a) *O fato da experiência.* A causalidade de que se trata aqui é aquela que se exerce por *subordinação*, mais ou menos, se assim o quisermos, como um movimento de relógio, onde as engrenagens múltiplas não exercem a sua causalidade própria, senão em dependência umas das outras. Que exista no mundo uma tal subordinação de causas eficientes, é o que a experiência assim como a ciência bastam para o demonstrar. Constatamos, com efeito, e as ciências positivas põem em evidência, não sòmente a realidade de um encadeamento que faz os sêres e os fenômenos dependerem uns dos outros por via de geração ou de condicionamento (subordinação acidental), mas também um encadeamento pelo qual as causas, na sua própria atividade causal, são efeitos com relação às causas superiores (subordinação essencial) *(281-282)*

b) *A objeção da divisão.* Vimos mais acima que a objeção tirada da "divisão" é ineficaz. Afirmar que "não há fenômenos justapostos numèricamente, mas apenas uma continuidade fenomenal heterogênea" (Ed. Le Roy, *Le problème de Dieu*, pág. 32), é falar por falar. Com efeito, primeiramente, *trata-se de saber se esta continuidade suprime a multiplicidade real e sucessiva dos fenômenos:* é bem evidente que isto não acontece, pois que a própria objeção fala em continuidade *heterogênea.* Por outro lado, a *subordinação causal está longe de prejudicar a continuidade fenomenal que ao contrário a requer e a fundamenta.*

350 2. **Nada é causa de si mesmo.** — Êste princípio é evidente por si próprio como o vimos em Ontologia *(234)*, porque a sua negação levaria ao absurdo de que um ser poderia existir antes dêle mesmo.

A única objeção que vale a pena ser levada em conta contra êste princípio, ou pelo menos, contra a conclusão que dêle se tira, e que afirma a existência de uma primeira causa in-

causada, está fundada sôbre a hipótese da *causalidade circular*. Os elementos do universo estariam em causalidade recíproca, a matéria transformando-se em diversas energias para voltar em seguida a seu estado original e recomeçar o ciclo indefinido de suas transformações. Sabemos que muitas doutrinas antigas admitiram êste retôrno eterno.[7] Ora, esta hipótese, supondo-se que ela tenha um fundamento, não mudaria nada à nossa argumentação, porque, *quer a evolução seja circular, quer seja linear, refere-se apenas à transmissão da causalidade e não à fonte desta.* A fonte primeira deveria pois ser procurada fora do universo, já que, segundo a própria hipótese, ela não se encontra em nenhum dos elementos que a compõem. — Dir-se-á que esta fonte está no universo considerado como um Todo? Entretanto, esta concepção que nós já encontramos, é uma pura petição de princípio, porque o *Todo não pode êle próprio resultar senão do concêrto e da ordem dos elementos*. Êle nada explica, portanto, mas requer ser explicado, o que não se pode fazer, se o considerarmos como um sistema de causas ordenadas (seja êste sistema linear ou cíclico), senão por meio de uma causa superior a todo universo.

3. **O Ser por si mesmo.** — A causa suprema incausada, à qual nos conduz o argumento da eficiência, identifica-se, como tal, com o primeiro motor universal, e como êste, age por si *(a se)*, o que equivale a dizer que se identifica com seu agir e que ela é por si mesma *(aséité)*. Segue-se daí que ela é o *Ato puro*, quanto à operação e quanto ao ser ao mesmo tempo, porque de nenhum ponto-de-vista, ela tem de passar da potência ao ato. Ela possui, portanto, os outros atributos que pertencem necessàriamente ao Ato puro, isto é, é *una, imaterial, onipresente* e *causa universal*, criadora e conservadora de tudo o que existe.

§ 3. PROVA PELA CONTINGÊNCIA

A. O argumento

351 1. **Forma do argumento.** — A via precedente como a do movimento, fundava-se sôbre a realidade de um *encadeamento* de movimentos e de causas ordenados entre si. Mas a consideração destas hierarquias não é essencial à prova de Deus. Podemos, se o quisermos, considerar o universo como um fenômeno único, isto é, como um Todo no qual não procuramos de

[7] Cf. J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la Philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931.

nenhum modo determinar as ligações fenomenais. Êste universo, por sua própria natureza, apresenta-se também como uma realidade finita e contingente que exige necessàriamente para ser inteligível, uma Causa primeira de sua existência. Assim deveríamos raciocinar, sem consideração de intermediários, se partíssemos, por exemplo, do espírito finito: dêle a Deus, a relação causal não admite nenhum intermediário, porque a criação é imediata *(II, 651)*.

Com efeito, como vamos ver, *é a própria natureza do ser finito que nos obriga a recorrer a uma causa do ser,* isto é, no presente caso, a um primeiro ser necessário. Para esta demonstração, nenhum recurso impõe-se à hipótese das hierarquias causais no seio do universo. É o que há de mais intrínseco no ser finito, a saber sua própria *contingência,* que firma a exigência absoluta de um ser, necessário por sua própria essência.

2. **Exposição.** — **Esta nova prova parte do fato de ser o universo composto por sêres contingentes, isto é, sêres que são, mas que poderiam não ser, porque êstes sêres, ou bem nós os vemos nascerem, transformarem-se e morrerem, ou a ciência nos mostra que foram formados e que estão sujeitos a um processo permanente de dissociação, ou bem a sua própria composição revela-os como dependentes de um princípio de unidade interna. — Ora, os sêres contingentes não têm em si mesmos a razão de sua existência. Com efeito, um ser que tivesse em si mesmo, isto é, na sua própria natureza, a razão de sua existência, existiria sempre e necessàriamente e não poderia sofrer nenhuma mudança. Os sêres contingentes devem, pois, ter em outro a razão de sua existência e êste outro se também é contingente a tem também em outro. Mas, não podemos ir assim até o infinito, de ser em ser devemos chegar, no final das contas, a um ser que tenha em si mesmo a razão de sua existência, isto é, a um ser necessário, que exista por si mesmo, e pelo qual todos os outros existem.** — Êste ser necessário, que existe por sua própria natureza e não pode não existir, é Deus.

B. Elementos da demonstração

352 Nesta prova temos que examinar três pontos. O fato da contingência, o princípio de que o contingente não se pode explicar, a não ser pelo necessário, enfim a conclusão de que o ser necessário por si mesmo é Deus.

1. O fato da contingência

a) *Os sinais da contingência.* Como estabelecer de uma maneira absolutamente certa a contingência de um ser e a de todo o universo? SANTO TOMÁS dá como sinal certo da contingência o *fato de não existir sempre, de nascer e de morrer.* É com efeito, o sinal mais seguro da contingência e basta para sustentar o argumento, porque é evidente que tais sêres existem no mundo. — Podemos acrescentar *o fato de ser composto em partes,* porque tôda composição ou união de diversos não pode se explicar de uma maneira adequada senão e apenas pelos elementos do composto *(275),* assim também como o *fato de* ser sujeito ao *devenir,* porque o que muda não é necessário.

b) *Objeção.* Objetou-se que *esta noção do contingente implicaria uma petição de princípio.* Com efeito, diz-se, o fato de nascer e de morrer não significa necessàriamente a contingência, porque é possível que o nascimento e a morte de um ser sejam absolutamente necessários, por exemplo, em função do Todo. Da mesma maneira, o composto não é mais contingente, se admitirmos que os elementos do qual êle resulta foram determinados necessàriamente para formar o todo.

Esta objeção está fora do problema. Por um lado, com efeito, procuramos o necessário, não na ordem do *devenir* (subordinação acidental), mas na ordem do ser (subordinação essencial na existência): *o ser necessário na ordem do "devenir" permanece essencialmente contingente do ponto-de-vista da existência atual,* porque o fato de nascer e de morrer significa que êle não é necessário em si, em razão de si mesmo. Por outro lado, *não se trata de negar que haja necessário no mundo, que a hipótese da contingência universal é um absurdo:* se todos os sêres fôssem contingentes, nada teria resultado jamais desta indiferença universal à existência. Atualmente, absolutamente nada existiria. — Portanto, existe o necessário no mundo. Ora, êste necessário, pelo qual se explica a realidade atual dos sêres contingentes, é necessário ou em razão de si mesmo ou na de outro. Se êle o é em razão de si mesmo, êste necessário é Deus. Se êle o é em razão de outro, êste o é por sua vez em razão de si mesmo ou de outro. De qualquer maneira é *impossível ir-se nesta ordem até o infinito, porque aí não haveria mais princípio primeiro do ser.* É preciso, pois, colocar um primeiro ser necessário por si mesmo, princípio do ser universal. Êste ser necessário é Deus.

353 2. **Contingente e necessário.** — O princípio de que o contingente não se pode explicar de uma maneira adequada, senão e apenas pelo necessário parece gozar de uma evidência imediata, porque êle é apenas a forma do *princípio da razão*

de ser. O contingente sendo, com efeito, o que não tem em si a razão de sua existência deve, para ser inteligível, ter esta razão em outro e como não podemos ir até o infinito nesta ordem, é imprescindível, portanto, afirmar a existência de um necessário.

À esta argumentação foi objetado (como à noção de contingente) que ela constituiria uma petição de princípio, enquanto o princípio da razão de ser seria, por si mesmo, uma afirmação ímplicita de Deus. Mas esta dificuldade procede de um êrro sôbre a natureza do princípio de razão: êste princípio não se baseia senão sôbre o ser em geral, do qual êle enuncia as condições de inteligibilidade *(232)*. Se êle contém virtualmente a afirmação da existência de Deus, não supõe, de maneira alguma, o conhecimento atual, ainda que simplesmente implícito, desta existência que falta demonstrar.

354 3. **O necessário por si mesmo.** — A prova conclui pela afirmação de que o ser necessário por si mesmo é Deus. A conclusão é rigorosa mas pede algumas explicações. Com efeito, poderíamos dizer: a prova afirma gratuitamente que o ser necessário é Deus, isto é, um ser distinto do mundo e infinitamente perfeito. Tudo que foi estabelecido é apenas que existe um ser necessário. Mas não poderíamos admitir que o necessário é o *conjunto de sêres contingentes*, considerados como um todo ou sua *lei imanente*, ou ainda o *"devenir" subjacente aos fenômenos?* — Por outro lado, não deveremos revelar uma *volta ao argumento ontológico* na identificação do necessário e do perfeito? Tais são as dificuldades que temos que examinar.

a) *O Todo contingente.* É claro que uma coleção ou soma de sêres contingentes não poderia ser tomada como necessária: *porque, por hipótese, a soma ou coleção depende dos elementos que a compõem, sendo contingente como êles.* Para lhe conceder o caráter de necessidade, seria necessário no mínimo fazer dela um todo real e supor um princípio imanente de unidade (lei, idéia ou *devenir)*, distinto dos elementos que domina.

Contra isto, podemos objetar, como o faz BOUTROUX *(La contingence des lois de la nature)* que não conhecemos nenhuma lei, nem mesmo a da conservação da energia, que tenha em si o sinal da necessidade. Mas esta observação não tem valor suficiente: ela é de fato, não de direito. — É preciso ir mais adiante e mostrar que *o Todo como tal está afetado de uma contingência radical.* Esta resulta com efeito de uma multiplicidade interna do Todo: vimos que é metafìsicamente impossível explicar a unidade do diverso e do múltiplo sem uma causa distinta do Todo como tal. É que, se por um lado o que

é diferente de si próprio não pode ser uno ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, — por outro, a razão da unidade não pode ser dada numa lei imanente idêntica ao Todo: porque isto equivaleria a explicar o Todo pelo Todo, o que é um círculo evidente, ou pelos elementos, o que é excluído como sendo contraditório. — Quanto a supor, à maneira de SPINOZA, uma *substância única* unificando o *devenir*, que ela gera e sustém, isto apenas faz recuar o problema sem o resolver. Porque se trata de saber se esta Substância distingue-se realmente do *devenir* ou se ela mesma está em ação de *devenir*. No primeiro caso, existe fora do *devenir*, um ser necessário que explica os sêres contingentes da experiência. No último caso, a Substância não poderá mais (em virtude da primeira prova pelo movimento) ser concebida como estando perfeitamente em ato e requererá, por sua vez, para se explicar, uma causa transcendente, estranha ao *devenir*, Ato puro, Ser necessário por si mesmo.

Portanto, é necessário concluir que o *Todo, por causa mesmo de sua multiplicidade e diversidade interna, está marcado pelo sinal da potencialidade e por isto, da contingência radical.*

355 b) *"Devenir" e contingência.* Alguns filósofos pensaram que o *devenir* podia conferir às coisas tudo o que lhes é necessário para ser. O mundo, nesta concepção, estaria sujeito a um *devenir* permanente, que seria a sua lei mais profunda e que até mesmo definiria a essência do ser universal. Bastaria, pois, para explicar de uma maneira adequada de tudo que se produz sucessivamente na duração, sem exigir nenhum princípio distinto de si mesmo.

Não vemos como poderíamos satisfazer-nos com tal explicação. *O "devenir" como tal, é apenas uma passagem, a saber, passagem da potência ao ato.* Isto supõe de um modo absoluto, no próprio princípio do *devenir* um ser em ato, porque senão o *devenir* ficaria suspenso no vazio e procederia do nada. Podemos sem dúvida para fazer-lhe explicar o universo e sua organização, atuá-lo de algum modo e supor que êle contém implìcitamente tudo o que deve produzir. Mas evidentemente isto não é senão uma petição de princípio. É, portanto, *impossível colocar o "devenir" na origem* ou, se o preferirmos, *considerar o "devenir" como o Princípio primeiro. Isto, no fundo, é a mesma coisa que explicar o ser pelo nada.*

356 c) *O necessário e o perfeito.* A objeção mais sedutora é a de KANT, que pretende reduzir a terceira prova ao argumento ontológico. Não basta, diz êle, chegar a um ser necessário: é preciso ainda estabelecer que êste necessário é Deus

ou o Ser soberanamente perfeito. Ora, podemos ver que isto implica o sofisma ontológico pela simples conversão da preposição: "Todo ser necessário é perfeito", que vem a ser "Algum ser perfeito é necessário" *(I, 72)*. Mas como não pode haver nenhuma distinção entre sêres perfeitos e sendo o ser perfeito, necessàriamente único, a proposição convertida equivale a esta: "O ser perfeito é necessário (= existe necessàriamente)" o que é a própria tese do argumento ontológico.

A objeção de KANT não tem valor. Vimos com efeito que a proposição "o ser perfeito existe necessàriamente" tal como ela se apresenta no argumento ontológico não exprime senão uma necessidade lógica: se há um Ser perfeito, êle existe por si mesmo. SANTO ANSELMO teria podido da mesma maneira enunciar: "se um ser existe por si mesmo (é necessário), êle é soberanamente perfeito" porque *as noções de necessário e de perfeito se implicam mùtuamente.* Todavia, dizíamos, falta provar *a posteriori* a existência do Perfeito, o sofisma ontológico que consiste em passar imediatamente no conceitual ao real. *Mas, se estabelecemos em primeiro lugar* a posteriori *a existência do Ser necessário por si mesmo, não há nenhum paralogismo em passar do necessário ao Perfeito,* como não havia uma vez estabelecida a existência do Perfeito (primeira via), em afirmar que êste Perfeito existe necessàriamente por si mesmo *(a se)*, que êle é sua própria existência. Não há nenhuma relação entre êstes processos e o do argumento ontológico.

d) *Conclusão do argumento.* Constatamos portanto ainda aqui, que o aspecto sob o qual nos é revelada a causa primeira pela terceira via implica todos os atributos que resultam das outras provas. O Ser necessário apresenta-se-nos, com efeito, como sendo o *Ser perfeito:* se êle tem em si mesmo tôda sua razão de ser, *êle existe por si mesmo:* êle é, portanto, seu próprio ser, sua essência e sua existência não fazem senão uma só coisa e nada limita ou restringe a amplitude do ser ou da existência. — Por isto mesmo, é preciso chamá-lo de *Infinito*, porque sendo aquêle que é por essência, êle possui necessàriamente tudo que é do ser: o nome Infinito convém-lhe portanto no sentido de plenitude do ser e não no sentido negativo de indeterminação, de inacabadamento e de potencialidade, tôdas coisas contraditórias ao infinito, divino que é o *Ato puro.* — Enfim, um tal Infinito está necessàriamente acima da ordem material e corporal, que é limitada, finita, múltipla e potencial por natureza. Êle é portanto *Espírito.*

ART. II. *O PERFEITO SUBSISTENTE*

357 A quarta via apresenta-se à primeira vista sob uma forma que parece colocá-la à parte das outras, porque parece afastar o ponto-de-vista da causalidade eficiente para substituí-lo pelo da *causalidade exemplar (303)*, ou pelo menos, parece não invocar a eficiência senão a título complementar. Existe aí uma série de dificuldades que devemos examinar. A fim de entender com tôda a precisão necessária todo o sentido da quarta via.

§ 1. O ARGUMENTO

1. **A prova pelos graus dos sêres.** — SANTO TOMÁS enuncia esta prova da seguinte maneira: "constatamos que alguns sêres são mais ou menos verdadeiros, mais ou menos bons, etc. Ora, diz-se o mais e o menos de coisas diversas segundo a sua aproximação diferente de um máximo. Existe pois alguma coisa que é o mais verdadeiro, o melhor e por conseguinte, o mais ser. Ora, o que é o máximo num gênero é a causa de tudo que pertence a êste gênero. Existe portanto um ser que é para todos os outros causa de ser, de bondade e de tôda perfeição, e êste ser é Deus" (I.ª, q. 2, art. 3).

358 2. **Natureza da prova.** — O argumento que precede foi interpretado de duas maneiras diferentes. Com efeito, há duas *partes distintas* no texto da *Suma Teológica*. A primeira chega a esta conclusão: «existe portanto um ser que é o melhor, o mais verdadeiro e por conseguinte o mais ser». Esta argumentação baseia-se simplesmente sôbre o princípio de que, em todo lugar onde há graus de perfeição, deve haver também um máximo desta perfeição. — A segunda parte inicia-se por estas palavras: «Ora o que é o máximo, num gênero é a causa de tudo que pertence a êste gênero» e conclui a existência de uma *causa* de tôdas as perfeições que se acham nas coisas.

Muitos intérpretes pensaram que a prova de Deus está completa na primeira parte e que a segunda está destinada não a estabelecer a *existência* de um Ser universal, mas a provar que êste Ser é causa universal.[8] — Entretanto esta opinião parece pouco defensável. A principal dificuldade é que *a primeira parte da prova tomada isoladamente e como suficiente a si mesma, parece reduzir-se a uma espécie de argumento ontológico.* Ela implicaria, com efeito, o seguinte raciocínio. Pelo fato de que podemos passar, de um ser imperfeito numa ordem de perfeição real, ou da existência de graus diversos de uma mesma perfeição, *à idéia* de um ser absolutamente perfeito nesta ordem de perfeição, devemos concluir que êste ser existe necessàriamente. — Para evitar esta passagem paralógica do ideal ao real, pensamos que é preciso fazer intervir a segunda parte do argumento, destinada a estabelecer que o ser perfeito cujo conceito é impôsto pela argumentação precedente deve existir a título

[8] Cf. ÉT. GILSON, *Le Thomisme*, 4.ª éd., pág. 105.

de causa, eficiente e exemplar ao mesmo tempo, de todos os sêres que possuem em graus diversos a perfeição que êle possui por essência. Com efeito, os sêres que possuem os graus diferentes de perfeição não têm em si mesmos a razão última desta perfeição e esta não se pode explicar senão por um ser que a possua de maneira absoluta e por essência e que a comunique aos outros a título de participação finita.[9]

§ 2. Elementos da demonstração

359 Como nas provas precedentes, examinaremos o fato que constitui o ponto de apoio da prova, a saber, os graus de perfeição, o princípio da demonstração e a conclusão do argumento.

1. **Os graus de perfeição.** — Constatamos nos sêres a *existência de perfeições realizadas em graus diversos.* Tal é o fato sôbre o qual se baseia o argumento. Para lhe dar todo seu sentido, é preciso compreender que *as perfeições tratadas aqui, são aquelas que são suscetíveis de graus e podem existir sob forma absoluta* e que, por conseguinte, não implicam nenhuma imperfeição em sua razão *formal.* É necessário portanto excluir as perfeições genéricas e específicas, assim como as perfeições de ordem material, porque as primeiras não podem comportar graus (um homem não é mais animal nem mais ou menos homem do que um outro) e as outras, que implicam a imperfeição essencial, não podem existir num estado absoluto (não pode haver nem quantidade perfeita ou absoluta, nem matéria perfeita, nem número que seja o maior de todos, etc.).

As perfeições consideradas não são, portanto, senão perfeições simples, isto é, as *propriedades transcendentais* (ser, unidade, verdade, bondade) e em geral *tôdas as perfeições* (como sabedoria, inteligência, poder, etc.) *que, ultrapassando os gêneros e as espécies, são sucestíveis de existir analògicamente, segundo o mais e o menos, e de ser realizadas em estado absoluto, sem nenhum limite.*

360 2. **Princípios do argumento.** — É a partir destas perfeições simples que se estabelece o argumento dos graus. Êle conclui da existência dêsses graus à existência de um ser absolutamente simples, absolutamente verdadeiro, absolutamente bom,

---

[9] O argumento fornecido pelo *Contra Gentiles* (l. ch. XIII) não corresponde senão à primeira parte do da *Suma Teológica* e SANTO TOMÁS o considera, certamente, como compondo tal e qual uma verdadeira prova de existência de Deus. É necessário admitir também que a prova do *Contra Gentiles* subentende a argumentação pela causalidade como suposta.

absolutamente sábio e poderoso, etc., que é, por conseguinte, o próprio Ser, a própria Verdade, a própria Bondade, a Sabedoria e o Poder mesmo, isto é, a Perfeição Suprema. — A passagem efetua-se por meio dos princípios seguintes: "quando uma perfeição se encontra em graus diversos em diferentes sêres, nenhum dêstes que a possuem num grau imperfeito é suficiente para explicá-la, é preciso que ela tenha sua causa num ser superior que a possua em estado absoluto e infinito, sem nenhum limite"; — "as perfeições realizadas no estado absoluto e infinito supõem-se mùtuamente num ser supremo infinitamente perfeito".

a) *A perfeição suprema.* O primeiro princípio estabelece *a existência de uma Perfeição suprema e infinita em cada ordem de perfeição*, realizada em graus diversos ou possuída por sêres distintos.

Do *primeiro ponto-de-vista,* em que consideramos *uma perfeição realizada, segundo certo grau, num ser qualquer,* dizemos que *êste ser não pode possuir esta perfeição por si mesmo, isto é, por sua própria essência,* porque se êle a possuísse por essência, êle a teria plena e absolutamente, e não segundo um grau limitado. Êle não é portanto esta perfeição e deve, por isto mesmo, obtê-la de um outro, a propósito do qual a mesma pergunta se imporá. Como não se pode ir até o infinito, seria sempre necessário chegar a um ser que possua, por si mesmo, em tôda plenitude, a perfeição considerada. O primeiro, com efeito em todo gênero, é a causa de todos os outros. [10]

Do *segundo ponto-de-vista,* consideramos *uma mesma perfeição possuída por sêres distintos.* Neste caso é preciso dizer que *êstes sêres não podem ter esta perfeição por êles mesmos,* isto é, não podem todos possuí-la, como uma coisa própria, constitutiva de sua essência, senão não haveria mais distinção, êles se identificariam nesta própria perfeição que os definiria. Por exemplo, se Pedro, êste passarinho e esta flor estão vivos, isto não é porque são Pedro, êste passarinho ou esta flor, pois como tais são diferentes, mas apenas enquanto participam de uma perfeição, a saber, a vida, que não pertence essencial e absolutamente a nenhum dêles. É assim que *tôda perfeição possuída por sêres múltiplos não se pode explicar senão como sendo uma participação finita a uma perfeição suprema, realizada num ser que a possui, de uma maneira absoluta e, por*

---

[10] Cf. SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 3, art. 5: "Oportet, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos efectus producit."

si mesmo, e que é sua causa primeira universal em todos os sêres que participam de sua própria perfeição.

Ao princípio geral, de que «todo ato puro é perfeito e ilimitado em sua ordem» *(198)* é preciso referir a argumentação que estabelece que um ser que possui em estado imperfeito, um caráter do qual o conceito não implica a imperfeição, não pode possuir êste caráter por si mesmo, mas sòmente por um outro que o possua por si mesmo. Em outras palavras, *só o perfeito dá conta do imperfeito.* — Sabemos, com efeito, que aquilo que possuímos, por nós mesmos, ou por essência, só podemos possuí-lo plenamente (cf. *Contra Gentiles*, II, C, XV, n. 2), porque todo *ato puro é perfeito em sua ordem.* Se, portanto, um caráter que por si mesmo não encerra nenhuma imperfeição, encontra-se num ser em estado imperfeito é que está mesclado com alguma potência. Ora, qual pode ser a razão desta composição? Esta razão é necessàriamente extrínseca ao ato ou à perfeição, isto é, êste ato, imperfeito e limitado é *causado.* É preciso pois para dar uma razão do imperfeito, isto é, do composto, chegar a um ser simples, ato puro, isto é, perfeito, *causa de todo o resto* seja em sua ordem, seja na ordem total do ser «Quod est maxime tale est causa omnium aliorum.» (Cf. Ia, q. 44, art. 1.)

361 b) *O perfeito subsistente.* O princípio precedente, sob seus dois aspectos, nos leva a colocar em tôdas as ordens de perfeição, uma *perfeição suprema.* Mas nós não chegamos, assim, a uma multiplicidade de perfeições infinitas, porque *tôda perfeição infinita implica tôda a perfeição.* É o que mostrava PLATÃO quando reduzia os tipos eternos das coisas à unidade suprema do Bem, como ao princípio de tudo o que há de belo e de bom no universo. *(República,* VI, 109 b.)

Desta dialética, é preciso guardar a afirmação da unidade necessária do Princípio primeiro, mas definir êste Princípio como *Ser infinito.* Com efeito, tôdas as perfeições transcendentais não exprimem senão aspectos do ser e se implicam, mùtuamente, quando são realizadas em estado absoluto e que são subsistentes. Elas não são, pois, senão outros tantos aspectos do *Ser infinitamente perfeito* que as contém a tôdas na simplicidade absoluta de sua essência infinita e que, como tal, é *razão e causa universal das perfeições múltiplas e diversas,* realizadas nos modos finitos do ser.

O ser infinito realiza com efeito no que elas têm de formal e de uma maneira eminente e absolutamente transcendente a tôdas suas realizações finitas, tôdas as perfeições cujo conceito não implica nenhuma limitação essencial. — Quanto às outras perfeições, o Ser infinito, que também é sua causa primeira não pode possuí-las, senão de uma maneira virtual, porque elas admitem uma imperfeição intrínseca. Nem a quantidade, nem a matéria, nem nada do que comporta por natureza, quantidade e matéria pode encontrar-se em Deus. Mas Deus contém, enquanto causa universal, tôda a perfeição positiva que possuem as realidades afetadas de uma finitude essencial.

3. **Conclusão do argumento.** — O Ser infinitamente perfeito, ao qual conduz o argumento dos graus, é, portanto, a *causa exemplar* da qual procedem, sob forma de participações finitas, tôdas as perfeições dos sêres da criação, — *a causa eficiente* de tôdas estas perfeições, isto é, porque as perfeições não são senão aspectos do ser, a causa primeira do ser universal, — enfim, a *causa final,* para a qual tendem todos os sêres, como para o princípio mesmo de tudo o que êles têm de perfeição e de ser. [11]

§ 3. Argumentos derivados ou aparentados

362 Um certo número de provas da existência de Deus pode ser ligado ao argumento dos graus e mesmo não têm valor senão na medida, em que se reduzem à dialética dos graus. Assim é a *prova pelas verdades eternas* e muitas das que costumamos chamar de *provas morais.*

A. As verdades eternas

O argumento das verdades eternas foi particularmente desenvolvido por Santo Agostinho, [12] e depois, no século XVII, pelos cartesianos. [13] Kant por seu lado, na sua Dissertação de 1763, sôbre *O único fundamento possível da existência de Deus,* declarava que, a seu ver, o argumento das verdades eternas era a única prova válida de Deus.

1. A prova agostiniana

a) *Exposição.* O ponto-de-partida da prova é constituído pelas verdades eternas. *Que existem tais verdades é o que demonstra a análise do conhecimento e de suas condições.* Vemos, com efeito, que a verdade é independente do espírito: não sòmente as essências das coisas são eternas e imutàvelmente verdadeiras *(214)*, mas, ainda, cada vez que julgamos, em qualquer ordem que seja, nós nos referimos a normas que transcendem nosso espírito e que se impõem, em comum, a tôdas as inteligências. Assim, julgamos o próprio espírito, segundo

---

11 Cf. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, págs. 238 sg., 342-364.

12 Cf. Santo Agostinho, *Soliloques*, I, ch. XV, n. 29; — *De Libero Arbitrio*, II, ch. VIII, n. 2; ch. IX, n. 26; *De Trinitate*, XV, ch. XII; *De Vera Religione*, XXX-XXXII.

13 Cf. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV; — *Logique*, I, c. 36. — Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 2.º partie, c. 4. — Malebranche, *Méditations chrétiennes*, IV Médit; Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, c. 11.

a verdade que o mede e recebemos a verdade como uma norma imutável, imperecível, eterna.

Mas, onde residem, pois, estas verdades e esta fonte de verdade? A verdade não está em nenhum lugar, porque não é corpórea. Não está nas coisas em *devenir*, porque ela não muda. Não está nas inteligências finitas, porque estas inteligências não fazem a verdade e esta subsiste à disparição delas, como precedia seu nascimento. — Ela não pode, portanto, residir senão *numa Inteligência infinita, subtraída às condições do espaço e do tempo;* porque os caracteres da verdade não são inteligíveis, senão por uma Verdade subsistente, que é o próprio Deus. A verdade, com efeito, sendo pròpriamente o que é, deve identificar-se com Aquêle que é (cf. SANTO AGOSTINHO, *De Immortalitate animae*, cap. CII, n.º 19) e, sendo o supremo bem, ela deve identificar-se com Aquêle que é nosso supremo bem (cf. *De vera religione*, cap. XXXVI, n.º 66).

363 2. **A prova tomista.** — Assim SANTO TOMÁS compreendeu o argumento das verdades eternas, que êle utiliza em particular, no *Contra Gentiles*, II, c. 84.[14] Se SANTO TOMÁS não faz menção especial da prova agostiniana entre os argumentos da *Suma Teológica*, é porque esta prova se reduz à quarta via, enquanto ela consiste em estabelecer que as verdades eternas, sendo múltiplas e hierarquizadas, não podem ter, cada uma, em si mesma, sua razão última e que elas exigem, por conseguinte, uma verdade suprema, um primeiro inteligível *(maxime verum)* que seja fonte universal de inteligibilidade *(causa universalis contentiva omnis veritatis)*. É por aí, isto é, pelo recurso à causalidade, sob a forma agostiniana ou tomista, que o argumento das verdades eternas é uma prova metafísica autêntica, ou mesmo a única prova metafísica, tomada do ponto-de-vista do verdadeiro transcendental e que nos leva à afirmarmos Deus como sendo a Verdade subsistente.

364 2. **O argumento de Kant.** — É preciso citar à parte a prova proposta por KANT, porque ela reveste uma forma original, e encontra dificuldades estranhas ao argumento agostiniano.

a) *Exposição.* KANT parte da *possibilidade intrínseca*, que é, diz êle, «a conformidade, de acôrdo com o princípio de contradição, daquilo que, nesta coisa, é pensada, simultâneamente». *(O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, 1.ª parte, 2.ª consideração, § 1.) É, pois, o que chamamos a inteligibilidades das essências. KANT estabelece em seguida que a *possibilidade interna pressupõe alguma existência*, porque, se tôda existência fôsse suprimida, não haveria absolutamente mais nada de estabelecido, de dado, não haveria mais nenhuma matéria capaz de ser pensada e qualquer possibilidade seria inteiramente aniquilada. Qualquer possibilidade é dada pois por algum existente, seja em si

[14] "Ex hoc quod veritates intellectae sint aeternae quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis."

mesmo, como determinação, seja por si, como conseqüência ou efeito. Por conseguinte, *existe necessàriamente algum ser que seja o fundamento de todos os possíveis* (cf. *Ibid*, § 2-4). — KANT prova em seguida que êste Ser é por si mesmo, único, simples, imutável e eterno (cf. 3.ª Consideração, § 1-5).

b) *Discussão.* A dificuldade capital desta argumentação é que ela parece reduzir-se a uma petição de princípio. Com efeito, se suprimíssemos qualquer existência suprimiríamos evidentemente qualquer matéria capaz de ser pensada e, por conseguinte, tôda possibilidade. A conseqüência é rigorosa. Mas todo o problema resume-se em saber se é necessário que alguma coisa exista. Ora, *a negação de qualquer existência não implica nenhuma contradição interna.* Entretanto KANT nega que possamos imaginar a supressão de qualquer existência, porque seria suprimir igualmente qualquer possibilidade. O círculo vicioso é evidente.

KANT, é verdade, pretende de fato evitar o círculo, mas não o evita senão recorrendo a uma espécie de argumento ontológico. Com efeito, o possível, diz êle, é ao mesmo tempo, *alguma coisa* que pode ser pensada, — e alguma coisa de *não-contraditória.* O possível implica, pois, a não-contradição e também um dado ou uma matéria fornecida ao pensamento (cf. 2.ª Consideração, § 2). Por conseguinte, o possível (ou a essência) implica o existente. — Vemos claramente como KANT não faz senão passar, sem motivo, da ordem ideal (= que pode ser pensada) à ordem real (= que existe). *Se o possível é «alguma coisa» que pode ser pensada, esta alguma coisa apenas existe no pensamento.*

KANT não retomou êste argumento na *Crítica*, onde êle refuta, em geral, tôda prova de Deus. Podemos supor que estava convencido de sua inconsistência. Para que êle fôsse conclusivo teria sido necessário apelar para a causalidade exemplar, a única que permite estabelecer a existência necessária de uma Inteligência que, como Modêlo subsistente de tôdas as coisas, seja o fundamento último de todos os possíveis.

B. As aspirações da alma

365 O argumento baseado nas aspirações naturais da alma, da posse de um bem infinito, é certamente de uma grande fôrça, porque êle emociona vivamente a sensibilidade, ao mesmo tempo que se impõe por suas exigências racionais. Entretanto devemos apresentá-lo sob uma forma correta, o que implica duas condições: por um lado, que estabeleçamos que o desejo da alma é *natural* e, como tal, exige uma razão de ser; — e, por outro, que provemos que esta inclinação natural está *orientada,* isto é, definida no seu acabamento por um término que lhe dê sua razão de ser. (Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles,* III, c. 24-37.)

1. **O desejo natural de Deus.** — O ponto-de-partida do argumento é, pois, um fato de ordem moral, a saber, o *desejo natural da perfeição ou do Bem infinito,* manifestado pela inquietude incessante da alma humana. Nossa vontade, orienta-se por si mesma, em virtude de uma espécie de lógica imanente,

em direção ao Bem absoluto e ao Ser necessário. Sem dúvida, muitas vêzes nossa ação real vem contradizer nossa vontade profunda, esta vontade que é, em nós, uma verdadeira natureza. Mas, a insatisfação da consciência, os fracassos, os desfalecimentos de tôda espécie não cessam de nos advertir de nossos erros e de nos mover a obedecer, mais fielmente, às exigências do nosso querer-ser fundamental. Nesta via, é impossível parar: nem os prazeres, nem a ciência, nem a arte podem satisfazer nossas aspirações, em amplitudes infinitas. Elas nos orientam irresistìvelmente, para além da vida humana, além de todo o universo, em direção a Deus, fim último, no qual sòmente nosso coração pode encontrar paz e alegria perfeitas.[15]

366 2. **O Bem infinito.** — O princípio do argumento é o da finalidade: o argumento estabelece que *as aspirações infinitas da alma não teriam nenhum sentido e seriam sem razão, se Deus não existisse, porque seriam orientadas para um término inexistente,* isto é, determinadas por um término que não existe, o que é *ininteligível.*

Vemos, por aí, o que dá ao argumento seu caráter próprio, é que êle estabelece que o imperfeito e o relativo, a saber, o desejo natural da alma humana, não pode ser senão *para* o perfeito e absoluto, isto é, *para* Deus o que faz intervir o princípio da finalidade, forma do princípio da razão de ser. Êle difere, nisto, do argumento dos graus, que consiste em mostrar que o imperfeito, apenas pode ser, *pelo* Perfeito, o que põe em jôgo o princípio da causalidade. Todavia, o fato de que conclui à existência necessária do Perfeito subsistente ou do Bem infinito, justifica que o aproximemos do argumento dos graus que leva à mesma conclusão.[16]

Êste argumento, baseado nas aspirações da alma, é, muitas vêzes, proposto, sob uma forma discutível. Assim acontece, em particular, quando pretendemos estabelecer a existência de Deus, imediatamente a partir da aspiração natural da alma para a felicidade infinita. Há, aí, uma petição de princípio, porque, para saber que as nossas aspirações naturais não serão frustradas, é preciso, em *primeiro lugar*, ter estabelecido a existência de uma Providência justa e sábia, — e, por outro lado, demonstrar que só um Deus pessoal, Amor e Bondade infinitas, pode satisfazer tôdas as aspirações de nosso coração.

---

15 Cf. M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893.

16 Sôbre êste argumento, cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932, págs. 260-284.

C. A consciência moral

367 A prova pela consciência moral apresenta-se sob dois aspectos diferentes. O primeiro diz respeito ao fato da obrigação moral e do dever, — o segundo invoca a necessidade de uma sanção de ordem moral e baseia-se, nìtidamente, sôbre o princípio de finalidade.

1. **A obrigação moral.** — O argumento baseado sôbre o fato da obrigação moral consiste em mostrar que o dever, isto é, a *obrigação absoluta que se impõe ao homem, de realizar o bem honesto ou bem racional, só se pode explicar como uma participação em nós, da Lei eterna,* isto é, de Deus, como primeiro bem em si, fundamento de tôda obrigação e Legislador supremo.

De fato *não é possível explicar a obrigação moral nem pelo indivíduo,* que está dominado pela lei do dever e que não pode, de maneira nenhuma, dela libertar-se, — *nem pela sociedade,* que não tem poder, a não ser sôbre o exterior e não sôbre a consciência e que não tem, ela própria, autoridade senão pela lei moral, — *nem pela própria lei,* que é apenas um efeito de obrigação moral e, por conseguinte, o pressupõe longe de fundamentá-la (ao menos, na ordem natural): noutros têrmos, é o bem ou a obrigação moral que explica o dever (= a lei) e não, inversamente como pretende KANT, o dever que explica o bem. — *É preciso,* pois, para explicar o fato da obrigação moral, *recorrer à Vontade de um Legislador supremo,* que seja princípio, ao mesmo tempo de ordem física e moral enquanto a ordem de direito resulta da ordem essencial das coisas. O Legislador supremo é, pois, necessàriamente, *Criador e Soberano Senhor de tôdas as coisas.*

Contra êste argumento foram apresentadas duas objeções. A primeira vem da Escola sociológica e consiste em explicar a obrigação moral pelo *hábito* ou a *hereditariedade,* resultando ela própria de uma longa pressão da sociedade sôbre os indivíduos. — Encontraremos em Moral esta teoria e mostraremos que ela é tão incapaz de explicar o dever, como a vimos incapaz de explicar a lógica e a razão *(II, 403-404; 528-524).* Será suficiente notar aqui, que o essencial da tese durkheimiana resume-se nesta argumentação de uma lógica discutível: a moral é *para* a sociedade; portanto, ela é *pela* sociedade. (Cf. DURKHEIM, *L'éducation morale,* Paris, 1915, págs. 1-98.) Há, aí, um paralogismo dúplo: por um lado, com efeito, a sociedade não é o fim total e derradeiro da moral, por outro, pelo fato de ser ela fim (parcial), não podemos concluir que ela seja causa eficiente.

A outra objeção incrimina o argumento de *petição de princípio.* Por isso mesmo, diz-se que se define a consciência moral, como consciência de obrigação, dá-se a noção de Legislador que o argumento simula deduzir lògicamente. Na realidade, *a idéia de obrigação moral já supõe, pelo menos confusamente, a existência de um ser*

supremo, fim último do homem e primeiro princípio da ordem moral. — Esta objeção invoca, com justa razão, um conhecimento virtual, confuso da existência do Legislador, como implicada no sentimento da obrigação moral. Mas êste conhecimento confuso explica-se pelas próprias razões que o argumento apenas precisa discursivamente. Não há, pois, petição de princípio, mas (seria melhor) *interpretação metafísica do fato que define em sua essência a consciência moral* e também *explicitação do raciocínio pelo qual esta consciência orienta-se, espontâneamente, para o Bem transcendente, vivo e pessoal, que é o único que pode explicar o que ela é.*

Em compensação, parece que a objeção teria valor, contra a forma kantiana do mesmo argumento. KANT, de fato, parte do imperativo categórico (= o dever) e mostra que um tal imperativo envolve a idéia de uma vontade plenamente moral, — esta, o conceito do supremo bem, — êste último, o conceito da felicidade perfeita, — cuja possibilidade supõe a existência de Deus. Portanto, Deus existe. (Cf. KANT, *Critique de la Raison pratique,* trad. TISSOT, t. I, págs. 12-40.) Está claro que tôda *esta argumentação fica no plano puramente formal e ideal,* por não apelar para os princípios de causalidade e de finalidade (cujo uso transcendente é sofístico, segundo KANT). Tudo se reduz portanto a uma redução de conceitos. Por isto, segundo a própria confissão de KANT, a afirmação «Deus existe», que conclui a dedução é apenas um postulado e não uma conclusão racional. A mesma coisa deve dizer-se das noções de liberdade e da imortalidade da alma. (Cf. KANT, *Fundamento da Metafísica dos Costumes,* 3.ª seção.) Todo o argumento de KANT significa simplesmente que Deus (como a liberdade e a imortalidade da alma) é postulado, mas não demonstrado pelo imperativo categórico.

368 2. **A sanção moral.** — O argumento baseado na necessidade de uma sanção moral está entre os mais célebres. PLATÃO foi o primeiro a dar-lhe a forma sistemática da seguinte maneira: a ordem moral exige que haja uma sanção equivalente ao bem e ao mal, mas é evidente que as sanções desta terra não são suficientes, *é preciso,* portanto, *que haja um outro Ser capaz de realizar, noutra vida, a harmonia da virtude e da felicidade.* — KANT retomou êste argumento como sendo o mais capaz de gerar a fé racional na existência de Deus. (Cf. *Crítica da Razão prática,* 1, II, cap. V.) Êle observa entretanto que, se a crença em Deus que dêle resulta é subjetivamente suficiente, ela permanece objetivamente insuficiente por não têrmos a evidência do princípio, que faz o nervo do argumento, e segundo o qual "o justo deve ser perfeitamente feliz".

A observação de KANT não é sem valor. *O argumento postula, com efeito, que a virtude deve ser recompensada.* Mas acaso é preciso, para assegurar-se do valor dêste princípio, conhecer de antemão a existência de Deus? Não o cremos, porque esta reclamação da justiça e da ordem é ela própria um caso de consciência do qual é legítimo partir. Sòmente para lhe dar sua fôrça e seu alcance, é preciso apelar para

o princípio de finalidade e mostrar que, *se as reclamações da consciência moral deviam ser frustradas, o universo inteiro seria, apenas, um puro absurdo.*

Sentimos vivamente que a morte não pode ser para nós um fracasso absoluto, um mergulho no nada. Diante de tantas misérias que nos cercam por todos os lados: a profunda insegurança que experimentamos no seio do universo, as ameaças continuamente suspensas sôbre nossas obras e nossa vida, os sofrimentos físicos e morais, a hostilidade das fôrças naturais ou, pelo menos, sua indiferença, as guerras fratricidas que parecem submetidas às mesmas fatalidades que a chuva ou o granizo, sobretudo, as injustiças que se abatem sôbre o homem fiel ao dever e os insolentes triunfos dos maus, — enfim, após as lutas extenuantes, a morte com suas angústias: o homem sente, por instinto, que deve encontrar seu refúgio e salvação, numa Providência vigilante e justa e que a morte é apenas uma passagem. — Porque a idéia se lhe impõe que há uma *ordem moral e espiritual* que não termina no universo. Se é verdade, com efeito, como o impõe a experiência, que há uma ordem, uma ordem cósmica, dizemos, da qual, mesmo os cataclismos, mesmo os terremotos, os tufões e as enchentes são manifestações, como não haveria, também uma ordem moral, aquela mesma de que dão um claro testemunho as leis, não escritas, mas esculpidas no mais fundo do coração humano? E, *se esta ordem não se realiza aqui na terra como evitaríamos pensar que existe uma Providência*, atenta aos sofrimentos do justo, como aos triunfos do mau, *para restabelecer um equilíbrio que o universo, tanto quanto a sociedade, não é capaz de garantir?* É assim que o homem, abatido pelo sofrimento, se volta naturalmente para Deus e, nesta conversão, afirma sua crença numa soberana e incorruptível justiça.

Haverá então alguma coisa de irracional nesta atitude? Pelo contrário, diremos. *É pelo jôgo mesmo da razão nas suas mais invencíveis exigências que a afirmação de Deus se impõe e se justifica.* Pouco importa aqui, se as razões da razão permanecem muitas vêzes implícitas e obscuras. O raciocínio, no fundo, é racional e se apóia em evidências sôbre as quais, todo homem, mesmo «puramente homem», é obrigado a ceder. Se há uma finalidade universal, é razoável dizer que é a morte que nos abre o caminho para Deus.

ART. III. *O FIM UNIVERSAL*

369 O argumento das causas finais é, sem dúvida, um dos mais populares e KANT julgava que esta prova era "a mais antiga, mais clara e mais apropriada à razão comum" e que merecia "ser sempre recordada com respeito". *(Critique de la Raison pure,* Dialectiques transc., 6.ª sect.)

§ 1. O ARGUMENTO

1. **A ordem do mundo.** — Podemos resumir o argumento da maneira seguinte: no conjunto das coisas naturais constatamos uma ordem regular e estável. — Ora, tôda ordem exige

uma causa inteligente, que adapta os meios aos fins e os elementos ao bem do todo. — Portanto a ordem do mundo é obra de uma Inteligência ordenadora, transcendente a todo o universo.

2. **Finalidade interna e finalidade externa.** — O argumento apela, ao mesmo tempo para a finalidade interna, que ordena os elementos em função do todo e para o bem do todo, — e para a finalidade externa, que determina a conformidade dos diferentes sêres entre si, adaptando-os e subordinando-os uns aos outros. Já estudamos êstes dois aspectos da finalidade *(I, 242-426; II, 487)* e aqui só resta enviar a estas análises.

§ 2. ELEMENTOS DA DEMONSTRAÇÃO

A. O fato da finalidade

370 1. **A ordem universal.** — O argumento parte da ordem do mundo. Sabemos como êste tema alimenta um lirismo demasiado fácil, em que se invoca o curso regular dos astros, a ordem imutável das estações, a fixidez das leis da natureza, a organização, prodigiosamente complexa dos organismos vivos, as maravilhas do instinto, etc.[17] Todos êsses fatos têm evidentemente sua eloqüência. Mas lhes opomos duas objeções. Por um lado, dizemos, representam apenas um *quadro incompleto:* já que falamos da ordem *do mundo,* seria necessário apreendê-lo em sua complexidade total, ao mesmo tempo temporal e espacial. Com efeito, não temos, ao nível empírico, idéia do universo, considerado como totalidade absoluta. Por outro lado, deveria haver sombras neste quadro. Há no mundo *desordem* real ou aparente: o mal existe, o sofrimento, a dor abatem todos os sêres sensíveis. Sabemos como é fácil também insistir neste aspecto negativo do mundo.

2. **As formas da ordem.** — Entretanto estas dificuldades estão longe de ser decisivas, quer no ponto-de-vista científico, quer no filosófico.

a) *A finalidade externa.* No que se refere à *ciência,* esta parece *favorecer* muito mais *a hipótese da unidade do universo do que a concepção pluralista,* porque, por mais longe que leve suas investigações, no tempo e no espaço, são sempre as mesmas leis que descobre. Mas é verdade que isto é de fato

[17] Cf. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu,* 1re partie, ch. II, § 9-42.

e não de direito e, por conseguinte, a idéia de unidade do universo nada mais é, no nível empírico, que um simples postulado.

A *filosofia*, pelo menos, nos permite ir mais longe, porque *nos mostra que a discontinuidade que reina entre as diversas ordens do real, do mecanismo ao psiquismo e do psiquismo à razão e à moral, não é absoluta.* Ela supõe uma hierarquia, logo, uma certa unidade: a matéria está a serviço da vida e esta, ao da moral, visto como se torna seu instrumento, quer dizer, que a natureza não é contraditória à moral, uma vez que é o campo onde esta se desenvolve. Sem dúvida, o homem é mais que a natureza — *homo additus naturae* — êle porém a termina e a aperfeiçoa, utilizando-a para seus fins espirituais. Numa palavra, no homem, colocado nos confins da ordem puramente espiritual e da ordem puramente material, de ambas participante, natureza e espírito, mecanismo e moral, determinismo e liberdade, se afirma a unidade do universo. Por aí, *a própria experiência, sàbiamente interpretada, nos leva a conceber que o múltiplo se reduz ao uno.* Como a razão pura, ela exclui o pluralismo.

371 b) *A finalidade interna.* Não excluímos, portanto, absolutamente, o ponto-de-vista da finalidade externa ou da unidade do universo. Esta ordem total se impõe, tão evidentemente, à razão, que, só a pressupondo, podemos falar em desordem. Podemos admitir entretanto que haja vantagem em insistir sôbre a finalidade interna, que se observa, particularmente na atividade dos sêres desprovidos de inteligência, como o constatamos em Psicologia pelo estudo do *instinto (II, 283-286)*, e em Cosmologia, tanto no domínio dos *compostos inorgânicos (I, 369-370)* como no dos organismos vivos *(I, 424-426).* A evidência que aqui se impõe é a de que o ôlho é feito para ver e as asas para voar.

Tentamos reduzir esta evidência a um puro *postulado.* Com efeito, dizemos, definindo a "organização" pela "finalidade", isto é, *por uma intenção,* não é de admirar que, em seguida, concluamos pela existência de um ordenador: postulamos, pura e simplesmente, o que está em questão, a saber se a finalidade ou a ordem não se podem explicar sem intencionalidade. — Esta objeção entretanto não tem importância, *porque no ponto-de-partida do argumento, a idéia de finalidade nada mais significa que o fato da organização ou da relação que se constata, entre a constituição do agente, sua ação e o término desta:* o ôlho está organizado para a visão, que êle assegura, as asas organizadas para o vôo que realizam. Constatamos, por outro lado, que *esta relação esta determinada,* isto é, que a realização do efeito por tal agente não é acidental e contingente, mas constante e regular. A ordem ou a fina-

lidade é portanto revelada pela constância e permanência da relação que liga tal agente, quer dizer aqui, tal organização, a tal efeito. Eis o ponto-de-partida do argumento. Êle não implica nenhum postulado.

Bergson, que critica a noção de finalidade (como adiante o veremos), põe, entretanto, em evidência, contra a concepção mecanística, fatos que manifestam da maneira mais segura, a existência de uma ordem no mundo. Dêstes fatos, ressalta que «a vida fabrica certos aparelhos idênticos, por meios dissemelhantes, sôbre linhas de evolução divergentes». (Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, pág. 59.) Tais são, entre outros, os fatos de «heteroblastia», que revelam, a cada momento, que «a natureza chega a resultados idênticos, entre espécies algumas vêzes vizinhas umas das outras, por processos embriogênicos inteiramente diferentes» (*Ibid.*, pág. 81): assim o ôlho de um vertebrado e o ôlho de um molusco preenchem a mesma função, que é assegurar a visão, mas, nos primeiros, a retina resulta de uma expansão emitida pelo rudimento do cérebro no jovem embrião, enquanto nos últimos, ela deriva diretamente do ectoderma (*Ibid.*, págs. 67, sg.). Temos aqui um exemplo típico de processos evolutivos *diferentes* que dão lugar a órgãos do *mesmo* tipo, o que parece não se poder explicar senão por uma finalidade ou uma ordem imanente.

B. Finalidade e inteligência

372 É preciso afastar até a aparência do círculo vicioso e por conseguinte evitar identificar, *a priori*, finalidade e intencionalidade. A finalidade, tal como a constatamos, nada mais é senão o fato da ordem, manifestado pela *constância da relação, entre uma organização e seu efeito*. Ora, afirmamos que a ordem só pode ser explicada por uma intenção e supõe, por conseguinte, uma inteligência. *Não fazemos, portanto, da intenção um postulado, mas a razão de ser da ordem*. Deduzimo-la como condição necessária da existência e da inteligibilidade da ordem. Devemos portanto estabelecer, que a ordem implica uma intenção, — e que a intenção supõe uma inteligência.

1. A ordem supõe intenção

a) *A intenção como orientação*. Não aplicamos ao têrmo "intenção" o sentido antropomórfico de vontade, mas, sòmente, de *tendência orientada* ou de *direção definida*. Precisamos, assim, a natureza da relação da qual partimos: *esta relação constante e regular, entre uma organização e seu efeito é, pròpriamente, a determinação do todo por uma idéia, a disposição de meios em relação a um têrmo dado*, o domínio do ano sôbre o múltiplo. — Entretanto, contra esta concepção, encontramos duas teorias que tentam ambas explicar a ordem sem recorrer a nenhuma intencionalidade.

373 b) *Casualidade e finalidade.* A exclusão de qualquer intenção na explicação da ordem é o fato, na antiguidade, da *teoria atomística* que só admite a casualidade, — e entre os modernos, da *teoria mecanicista*, sistematizada por DESCARTES.[18] — No que diz respeito ao mecanicismo, mostramos, muitas vêzes, que êste não é uma solução para o problema da ordem, mas a própria forma do problema a resolver *(93)*, e que, no fundo, na medida em que pretendemos limitar-nos a êle, *acaba por tudo explicar pela casualidade (I, 370)*. Afinal de contas, só nos resta aqui uma teoria a considerar, a saber, a que faz depender a ordem da casualidade.

Sabemos que esta teoria está formulada na *física epicurista*. O mundo é um agregado de átomos, eternos e sempre em movimento, no vazio incorpóreo: de seu encontro fortuito, determinado pela declinação (ou clinamen), que EPICURO acrescenta à teoria de DEMÓCRITO, saíram mundos de número infinito e, finalmente, o mundo atual, que tem duração apenas pela estabilidade relativa dos edifícios atômicos que o compõem. A natureza assemelha-se a um jôgo de azar: *o mundo é o efeito de uma jogada de cartas entre combinações possíveis num número infinito.* — Esta doutrina parece ter sido retomada pelo *indeterminismo quântico* da física contemporânea, no sentido pelo menos de que a ordem e a constância à escala macroscópica são consideradas como resultando, ao nível infra-atômico, de uma indeterminação fundamental no jôgo dos elementos *(I, 211)*.

A solução desta última dificuldade foi fornecida em Lógica, onde observamos que a "indeterminação dos elementos" nada mais era, sem dúvida, que a ignorância em que estamos dos determinismos elementares. É, portanto, por abuso que introduziríamos a casualidade num domínio em que ela nada tem que ver. — Quanto à *hipótese epicurista*, é apenas uma *petição de princípio*. Supõe ela, com efeito que, entre as possíveis combinações dos átomos, a combinação estável (que define "a ordem" nesta teoria) se produzirá infalìvelmente. Mas não vemos o que pode significar esta noção de estabilidade, de constância ou de ordem no contexto de casualidade absoluta. *Se o único princípio é a casualidade, não há nem estabilidade, nem ordem, ou mais exatamente, estas palavras estão desprovidas de qualquer espécie de sentido.* Supor que, na massa infinita dos mundos possíveis, haja um estável e

---

[18] Cf. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, III, 37: "Ainda mesmo que supuséssemos o caos dos poetas, poderíamos sempre demonstrar que, graças às leis da natureza, esta confusão deve, pouco a pouco, voltar à ordem atual. A leis da natureza são, de fato, tais que a matéria deve adotar, necessàriamente, tôdas as formas de que é capaz."

ordenado, é introduzir, no seio da casualidade um sentido, uma direção, uma finalidade e uma lei e, por conseguinte, resolver gratuitamente, tudo o que está em discussão.

As explicações da ordem pelas leis da natureza (ou a necessidade) ou pela *evolução* provém igualmente do círculo vicioso. *As leis da natureza são a própria ordem* (ou um aspecto da ordem) e não servem para explicá-la. É preciso explicar as leis, como a própria ordem que elas manifestam. — *A evolução* não consegue fazê-lo melhor, porque ela *é um efeito e não um princípio primeiro*. Quiseram deduzir das Teorias de LAMARCK e de DARWIN que tudo se explicaria pelas causas eficientes e que, por exemplo, o pássaro não tem asas *para* voar, mas que voa, *porque* tem asas. Isto é, por um lado, colocar mal o problema, porque se *trata menos de saber se o pássaro tem asas para voar, do que se as asas são feitas para voar* (ou para nadar, ou para cantar): podemos responder, resolutamente, com ARISTÓTELES que a «arte de construir não descende das flautas». Por outro lado, e de maneira mais geral, foi preciso reconhecer que os fatôres externos físico-químicos apenas *condicionam* o jôgo dos fatôres internos da evolução e que estão finalmente ao serviço da idéia imanente que os utiliza para seus fins *(I, 477)*. Isto é admitir, ao mesmo tempo, a realidade de uma ordem que governa todo o mecanismo da evolução.

Fazemos muitas vêzes entrar na categoria da casualidade os casos que provêm do cálculo das probabilidades. Sabemos que para os matemáticos a probabilidade de um acontecimento é a relação entre o número de casos favoráveis à sua produção e o número de casos possíveis, todos êstes sendo supostos igualmente possíveis. Por «casos igualmente possíveis», entendemos que nenhum tem razão especial de se produzir, quer dizer, que a produção de um acontecimento qualquer é absolutamente indeterminada e fortuita. Foi partindo desta concepção matemática da casualidade que quisemos tornar inteligível a hipótese de um universo nascido da casualidade absoluta. E. BORREL ilustra de fato esta hipótese pelo exemplo que chama (o milagre dos macacos dactilógrafos» *(Le Hasard*, pág. 164): é matemàticamente possível, diz êle, que os macacos consigam reconstituir a Ilíada, depois, todos os livros de tôdas as bibliotecas do mundo, batendo ao acaso, nas máquinas de escrever. Sem dúvida, a probabilidade um tal resultado é prodigiosamente fraca, mas não é nula: se dispusermos de um tempo infinito, não sòmente nada impede admitir que o «milagre» se produza, mas devemos pensar que êle aconteça, necessàriamente. — Assim, poderíamos explicar a ordem do universo: os corpos podem ser formados por acaso a partir do caos inicial e o universo inteiro seria apenas o resultado de uma longa série de acasos, tornados possíveis pelo infinito do tempo e da matéria. (Cf. L. ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920, págs. 351-355.)

Ràpidamente, caracterizaremos a qualidade destas deduções, observando que fornecem um bom exemplo do sofisma da confusão dos gêneros, porque consistem em transportar, pura e simplesmente, para a ordem física concreta, na qual não têm nenhuma aplicação, noções que não valem senão na ordem abstrata das matemáticas. De fato, na ordem matemática, todos os casos são supostos igualmente possíveis: hipótese, perfeitamente legítima, tanto quanto a do número infinito *(I, 288)*, mas que não vale mais na ordem real e concreta, em que, de fato, todos os fenômenos estão, estritamente, determinados. Há portanto um verdadeiro paralogismo em afirmar,

como o faz L. ROUGIER, que os efeitos de conjunto têm um caráter preeminente em relação de suas causas individuais, isto é, que a ordem pode resultar da desordem ou que causas irracionais podem dar efeitos ordenados. De fato, a ordem que exprime o efeito se encontra sempre, no mundo físico, implicada nos movimentos elementares, que obedecem a suas leis próprias e podem ser limitados, quanto aos resultados de conjunto, a médias estatísticas *(I, 275)*. Por outras palavras, *a casualidade, no mundo material, em que ela só se refere à repartição concreta dos elementos, é um aspecto do determinismo*. Encontramo-nos, assim, nos antípodos da casualidade matemática.[19]

Vemos daí, como são fantasistas as hipóteses relativas à gênese do mundo a partir da casualidade absoluta (no sentido matemático da palavra). A própria ficção dos macacos dactilógrafos, longe de apoiá-las, faz ressaltar seu absurdo. É de fato, realmente insensato, pretender fazer surgir uma significação (ordem ou valor) de flutuações ou de um apanhado de elementos que, pela própria definição, não comportam nem significação nem valor, — nem pessoa para os observar. Para que o «milagre dos macacos dactilógrafos» seja matemàticamente plausível, é preciso que haja, primeiro (naturalmente!), macacos e máquinas de escrever, — mas também um ser inteligente, capaz de dar um sentido à reunião de letras e de sinais chamada «Ilíada». Senão, os macacos hipotéticos, com suas máquinas igualmente hipotéticas, depois de terem, fortuitamente, «composto a Ilíada», comporão indefinidamente outros «textos» que não terão mais nem menos sentido que a «Ilíada», isto é, serão como ela, fatos brutos, absolutamente quaisquer.

Assim também acontece, com mais razão ainda, com o universo. Falamos aqui de um «êxito» do acaso (análogo ao da Ilíada). Mas êste têrmo «êxito» implica, evidentemente, um juízo de valor e, por isto mesmo, postula, rigorosamente, o que a hipótese exclui. Com efeito, da mesma maneira que não haveria Ilíada, na suposição dos macacos dactilógrafos, êste poema, sendo apenas, neste caso, um conjunto qualquer entre outros, de sinais igualmente quaisquer (e, como tais, não tendo nenhum valor de sinais), e não tendo, além disto, nenhuma razão para subsistir, — não haveria tampouco universo, mesmo supondo que a casualidade tivesse sido capaz de produzir um mundo como o nosso, por não ter a estrutura da organização realizada, nem mais sentido, nem mais razão de durar do que nenhuma outra das estruturas, fortuitamente realizadas.[20]

374 c) *Impulsão e finalidade*. BERGSON *(Évolution créatrice*, págs. 42 sg., págs. 83 sg.) não admite que a organização implica uma intenção, isto é, uma orientação predeterminada. O fim, diz êle, não foi predeterminado de antemão. Entretanto, acrescenta, êle é realizado por um gênero de operação que é *análogo* a um ato de vontade, enquanto manifesta um princípio interno de direção, semelhante,

---

[19] É o que reconhecia E. BORREL *(Le Hasard*, pág. 7), escrevendo que "a característica dos fenômenos que chamamos fortuitos, ou devidos ao acaso, é de depender das causas demasiadamente complexas, para que possamos conhecê-las tôdas e estudá-las". Cf. *Ibid*, pág. 28: "A verdadeira mola desta esplêndida epopéia, a conquista do globo pelo homem, é a fé na razão humana, a convicção de que o mundo não é regido pelos deuses cegos ou pelas leis do acaso, mas por leis racionais."

[20] Cf. COURNOT, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. V, n. 53-73.

por exemplo, ao esfôrço motor que nos revela a consciência. Assim, a finalidade do mundo organizado mantém-se, antes atrasada do que avançada: provém de uma *vis a tergo* e é devida a uma identidade de impulsão e não a uma aspiração comum (pág. 55).

Esta teoria é das mais ambíguas, porque não se precisa a *vis a tergo* ou fôrça de impulsão, está orientada e orienta a evolução, em sentidos definidos, ou, se ela a deixa ao acaso. Parece que se deva excluir esta última hipótese. É, pelo menos, o que afirma J. CHEVALIER (*Bergson*, pág. 212): «Esta impulsão (...) não é a propagação de um movimento instantâneo que se repete, indefinidamente, eternamente, de uma maneira cega; é algo que mais parece com o voluntário do que com o mecânico. Ela sugeriria antes, acrescentamos, o piparote de um pensamento criador que dá o impulso de vida ao correr do tempo». Voltamos assim à finalidade, porque se é o «pensamento criador» que dá o impulso, estamos de fato obrigados a admitir que êste pensamento conhece, prèviamente, o sentido do impulso e as formas múltiplas que dêle resultarão: no caso contrário, como seria êle criador? Segue-se daí que a *vis a tergo* não é outra senão a própria natureza dos sêres enquanto princípio de atividade, mas que estas naturezas traduzem e perseguem os fins do pensamento criador. Elas são, pois, a êste título, predeterminadas neste pensamento. *A finalidade está assim, adiantada, como término a conseguir e, ao mesmo tempo, atrasada, como idéia da obra a produzir.* De qualquer maneira seu sinal essencial é de fato a intenção, isto é, a atividade orientada.

375 2. **A intenção supõe a inteligência.** — Caracterizar a ordem como intenção ou tendência definida e orientada é dizer que o *fim exerce uma verdadeira causalidade que determina as modalidades da ação ou as formas da organização.* O fim existe, portanto, de algum modo. — Ora, êle não pode existir senão de dois modos, a saber: ou em si, no seu ser natural, como compondo a própria coisa que é o término da ação, ou subjetivamente, sob a forma de representação, imagem ou idéia, no sujeito cognoscente, como princípio da ação. — Considerado *em si, em seu ser natural, o fim não pode, evidentemente, ser causa,* uma vez que é efeito e resultado da ação: a estátua, enquanto bloco de mármore esculpido, é o efeito e não a causa da atividade do escultor; a visão, enquanto atividade sensível, é efeito do ôlho e não causa dêste. *Não é, pois, senão enquanto concebido e conhecido que o fim pode exercer uma verdadeira causalidade.* Eis porque dizemos que a finalidade não se pode explicar sem uma inteligência *(295)*. A ordem supõe uma inteligência ordenadora.

Por outro lado, como a finalidade se identifica com a natureza dos sêres (ou com a forma, princípio das atividades específicas) *(296)*, a inteligência ordenadora deverá ser concebida ao mesmo tempo, como *criadora.*

376 3. **A inteligência infinita.** — A inteligência a que conduz o argumento, não pode ser senão a Inteligência divina. Com efeito, esta inteligência é necessàriamente uma inteligência

criadora, porque a ordem que ela produz, adaptando os meios aos fins, confunde-se com as naturezas. As naturezas são, portanto, obra sua e, já que criar é o privilégio do poder infinito, somos levados a concluir que a única inteligência que pode explicar a ordem do mundo é a *Inteligência divina.*

Vemos, assim, como é inoperante a objeção de KANT, contra esta prova. KANT julga que, não conduzindo a afirmar a existência de uma inteligência muito poderosa, mas não infinita (porque, diz êle, nem o mundo nem a ordem que êle encerra são infinitos) a prova pela finalidade imporia, a rigor, a idéia de um *demiurgo* ou de um arquiteto do mundo, mas não de um criador. — Mas é tomar o argumento sob o seu aspecto mais restrito. Em realidade, como acabamos de ver, êle leva, muito mais longe, *porque nos conduz a afirmar o primado de uma Inteligência que não pode ser ordenadora, se não fôr, ao mesmo tempo, criadora.* É, portanto, a existência de Deus que, por sua vez, estabelece o argumento da finalidade.

§ 3. CONCLUSÃO SÔBRE AS PROVAS DE DEUS

377 1. **O princípio comum a tôdas as provas.** — Tôdas as provas da existência de Deus não são, pois, como acabamos de ver, senão aplicações do princípio de razão suficiente: *tôda coisa tem sua razão, ou em si ou em outro.* Noutros têrmos, o mais não pode sair do menos, nem o ser do nada *(232).* Cada prova, comportando um ponto-de-partida particular, precisa a aplicação do princípio de razão aos diferentes domínios da experiência, física ou moral. Cada vez, o princípio de razão obriga a concluir a existência necessária de um primeiro motor universal, de uma causa primeira da eficiência e do ser universal, de um perfeito subsistente, de uma inteligência infinita, de um ser princípio e fim de ordem moral. — Como, por outro lado, sob cada um dêstes aspectos, onde se nos descobre a Causa primeira, afirmamos a existência de um *Ser que existe, por si mesmo,* isto é, de um Ser cuja essência é idêntica à existência, *é o nome de Deus o que, unìvocamente, convém para designar o Ser, ao qual, por vias diversas, mas convergentes, conduz-nos a argumentação racional.*

Vemos por aí, que não há necessidade de apelar para tôdas as provas juntas, para estabelecer a existência de Deus. *Cada uma, por si mesma, conduz-nos a Deus e implica tôdas as outras.* Mas cada prova serve para pôr em evidência um aspecto da causalidade divina e para mostrar que, qualquer que seja o ponto-de-vista que adotemos, o mundo só tem razão suficiente em Deus, de tal maneira que não há escolha senão entre estas duas conclusões: *ou Deus ou o absurdo total.*

2. **Espontaneidade da crença em Deus.** — A conclusão a que chegamos, não é exclusivamente o fruto de uma demonstração científica tal como os filósofos, por cuidado extremo da precisão, ou para responder a diversas dificuldades, foram levados a formulá-la. A certeza da existência de Deus não depende diretamente da perfeição científica das provas que dela possamos fornecer. Pelo contrário, a prova necessária a todo homem para adquirir neste domínio uma plena certeza é tão fácil e tão clara, que apenas notamos os processos lógicos que ela usa, e que os argumentos técnicos, bem longe, de dar ao homem a primeira certeza da existência de Deus, não podem ter por resultado, senão explicitar, esclarecer e fortificar aquela que já existe. *É esta espontaneidade da crença na existência de Deus* que explica que possamos tantas vêzes falar de uma intuição da existência de Deus, isto é, como já vimos, de uma inferência racional que apreende, em sua totalidade e, como por uma espécie de impulso natural, as condições absolutas da inteligibilidade.

ART. IV. *PROVAS CIENTÍFICAS E PROVA PELA EXPERIÊNCIA MÍSTICA*

378 Podemos aproximar estas duas espécies de argumentos, porque BERGSON não propôs seu argumento baseado na experiência mística, senão como de *prova positiva,* da mesma natureza, por conseguinte, que as demonstrações das ciências experimentais.

§ 1. AS DEMONSTRAÇÕES CIENTÍFICAS

1. **A noção de «prova científica».** — A expressão de «provas científicas da existência de Deus» é equívoca. Ela seria inaceitável, na medida em que pretendesse assinalar uma oposição às provas metafísicas tidas como desprovidas de rigor científico ou preconizar, como único válido, o recurso aos métodos das ciências experimentais ou matemáticas. Com efeito, a expressão não serve, o mais das vêzes, senão para designar os argumentos que tomam emprestados, ora os *métodos,* ora os *resultados das ciências matemáticas ou positivas.* Podemos admiti-la neste sentido, salvo em procurar se ela tem verdadeiramente um conteúdo inteligível.

Os argumentos ditos científicos foram multiplicados, particularmente no século XVII e no fim do século XIX. No século XVII foram as *demonstrações matemáticas* da existência de Deus que estiveram mais em voga, por causa dos grandes progressos realizados neste domínio do saber. DESCARTES lança-se nesta via aberta desde o século XII por RAIMUNDO LULLE, e propõe, sob forma geométrica, um resumo das razões que fundamentam a existência de Deus. (Cf. *Réponses aux Secondes objections.*) Depois dêle, SPINOZA,

Leibniz retomam a mesma tentativa.[21] No século XIX, são *os dados das ciências da natureza,* que parecem a certos pensadores suscetíveis de fundamentar diferentes provas de Deus. Entre estas, a mais explorada foi a que se apóia sôbre o princípio de entropia de Clausius: «a energia do universo é constante; a entropia do universo (= quantidade de calor contida num corpo, dividida pelo seu grau absoluto de temperatura) tende para um máximo». Limitar-nos-emos a expor esta prova que fornece um exemplo muito claro dos argumentos de tipo científico.

379 2. **A prova pela entropia.** — O princípio da entropia significa por um lado, que tôdas as energias da natureza tendem a se converter em calor, e por outro lado, que a energia calorífica tende para um equilíbrio final estável, que tornará a vida orgânica impossível. A partir dêste dado, raciocinamos da maneira seguinte: a energia visível, estando em decrescimento constante, ficaria esgotada desde uma eternidade, se o mundo fôsse eterno, qualquer que fôsse a quantidade de energia que o mundo pudesse possuir. O próprio fato de que esta repartição uniforme da energia não está ainda terminada, prova que o mundo não é eterno. *Mas se o mundo começou, êste comêço não pode ser compreendido senão pela ação criadora da causa primeira.* Logo, Deus existe.

Apesar de seu aspecto sedutor, êste argumento não tem valor. Êle supõe com efeito que o universo é um sistema finito e fechado (sem o que, a prova nada mais significaria). Ora, não há aí senão uma hipótese, e sabemos que *nem de direito, nem de fato, podemos excluir a hipótese contrária da infinitude do universo (I, 309).* Por conseguinte, não podemos assinalar em nome da ciência, de uma maneira certa, nem um fim, nem um comêço do universo.

3. **A ciência e as origens radicais.** — Não sòmente a prova pela entropia é inválida, mas a própria noção de «provas científicas» da existência de Deus deve ser recusada. Tais provas supõem, com efeito, que poderíamos apreender pela via da experiência positiva a necessidade de um comêço absoluto ou de um fim do universo. Ora, esta demonstração (e o que quer que ela seja, na realidade), é completamente impossível, porque as origens radicais escapam, necessàriamente, à experiência e, por conseguinte, à ciência.

Podemos sem dúvida estabelecer experimentalmente o comêço de um ser (ou de um conjunto de sêres) no seio do universo, mas não o comêço absoluto do Todo. Tanto pela ciência como pela experiência o Todo não pode ser senão um dado: sua gênese radical não é acessível senão ao pensamento metafísico, que por seus princípios, transcende qualquer experiência e define as condições absolutas da inteligibilidade do ser universal.

380 4. **As demonstrações matemáticas.** — As demonstrações matemáticas, tão em voga, no século XVII, chocam-se também contra uma objeção de princípio, porque, na medida em que elas querem conformar-se extritamente com o método matemático *(I, 170-173),* elas apenas podem ser, *a priori,* e construídas por conseguinte sôbre o tipo de argumento ontológico. É o que mostra claramente o ensaio

---

21 Sôbre êstes ensaios, cf. J. Ivanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu,* Paris, 1933; — *Morin et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu,* Paris, 1936.

de DESCARTES no fim das *Réponses aux secondes objections*, ensaio que só pode ser compreendido numa doutrina que professa que o movimento do conhecimento vai das idéias às coisas, do pensamento ao ser.

Os outros ensaios de MORIN a LEIBNIZ são da mesma forma, e partem do mesmo princípio, segundo o qual a existência de Deus pode ser conhecida apenas pela única consideração de sua natureza. Por meio de raciocínios, cujos elementos constam de definições, de axiomas e de teoremas, trata-se sempre de análises que têm por fim decompor os conceitos e as proposições em fatôres simples. É assim que a demonstração da existência de Deus, no *De vera cognitione Dei*, de MORIN, reduz-se à análise da noção de Ser infinito, como a de SANTO ANSELMO se reduz à análise da noção de Ser maior possível, como a de ROSMINI à análise da idéia de ser. *O método matemático é, pois, por excelência o do ontologismo.* [22]

§ 2. PROVA PELA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

381 1. **O argumento.** — BERGSON, para quem, em razão de seu nominalismo, as provas metafísicas da existência de Deus partem de uma «ilusão fundamental» (*Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, pág. 258), baseia-se apenas sôbre a experiência para estabelecer, com certeza, a existência de Deus. [23] Daí decorre *seu apêlo aos mistérios*, o que lhe permite apresentar o seguinte argumento.

Grandes almas religiosas como São Paulo, São Francisco de Assis, Santa Teresa, Maria da Encarnação, etc., afirmaram ter entrado em contacto experimental com Deus, de uma maneira que certamente ultrapassa os meios humanos de expressão, mas onde elas gozaram da irresistível evidência da presença de Deus. Podemos tachar isso

---

[22] A opinião de DESCARTES, sôbre o ensaio de MORIN, nos é conhecida por uma carta de DESCARTES a MERSENA, datada de 21 de janeiro de 1641 (ADAMTANNERY, III, pág. 283): "O principal defeito, escreve DESCARTES, é que o autor trata, por tôda parte, do infinito, como se seu espírito fôsse de tal modo superior, que pudesse conhecer-lhe as propriedades" (DESCARTES, nas suas *Réponses aux premières objections*, § 10-11, admitia entretanto que se não compreende o infinito, entendêmo-lo clara e distintamente em sua razão formal (e, por conseguinte, em suas propriedades), porque, diz êle, entender clara e distintamente que uma coisa é tal que não podemos, de maneira alguma achar-lhe os limites, é entender claramente que ela é infinita"). Por seu lado, MORIN julga que as provas cartesianas, tão analíticas como sintéticas, estão muito afastadas do rigor geométrico. Êle se admira de que DESCARTES dê preferência ao método analítico, contra o qual, diz êle, vale a observação feita outrora por VIÈTE de que a análise consiste em considerar como dado, o que deve ser pesquisado, e por conseguinte, procurando a existência de Deus, em sua idéia, admite-se sem o ter provado, que esta idéia contém necessàriamente a existência. As provas cartesianas não são, pois, senão simples paralogismos. Crítica pertinente, mas que vale da mesma maneira contra o processo matemático de MORIN.

[23] Cf. BERGSON, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, pág. 257: "Se o misticismo é realmente o que acabamos de dizer, êle deve fornecer o meio de atingirmos de algum modo experimentalmente o problema da existência e da natureza de Deus. Aliás, não vemos como a filosofia poderia de outro modo fazê-lo. De um modo geral consideramos que um objeto que existe é percebido ou poderia sê-lo...".

de ilusão. Mas é preciso ver tudo o que esta explicação acumula de dificuldades, quando se trata de espíritos lúcidos, sãos, de caracteres de uma retidão e lealdade absoluta, de pessoas cuja vida foi para o bem de uma prodigiosa fecundidade. Na realidade, *tôda esta experiência do divino, culminando nos grandes místicos cristãos, é absolutamente inexplicável, sem o recurso a Deus.* Podemos admitir, é verdade, que tal místico se tenha enganado, mas seria realmente impossível que todos se enganassem e nos enganássem, falando-nos, com tanta fôrça e convicção sôbre as mesmas realidades sobrenaturais que êles conheceram por experiências absolutamente pessoais e incomunicáveis. — Devemos portanto concluir que, na unanimidade dos grandes místicos cristãos em descrever suas experiências, há «o signo de uma identidade de intuição» ou, mais exatamente, de uma identidade de experiência que não se explica bem, a não ser «pela existência real do Ser, com o qual [os místicos] acreditavam estar em comunicação».[24]

2. **Observações.** — Êste argumento, no contexto bergsoniano, não parece ter valor, porque seu alcance é discutido pelos próprios princípios de Bergson. Como basearmo-nos sôbre a experiência mística, embora unânime (por hipótese), se antes não admitimos, por uma outra via, pròpriamente racional, a existência de um Deus pessoal? Parece impossível, e o próprio Bergson está de acôrdo. «A experiência mística, deixada a si mesma, escreve êle *(Les Deux sources,* pág. 265), não pode trazer ao filósofo a certeza definitiva. Ela não seria inteiramente conveniente, a não ser que êste tivesse chegado, por outro caminho, tal como a experiência sensível, ou o raciocínio baseado sôbre ela, a encarar, como verossímil, a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entraria em comunicação com um princípio transcendente.»

É verdade que Bergson julga que o «esfôrço criador que manifesta a vida» fornece-nos o ponto de apoio necessário para dar um sentido à experiência mística com a qual êle coincidiria. Cremos que há aí uma ilusão, porque *«o impulso vital» e o misticismo não são da mesma ordem.* Todavia, a observação de Bergson sôbre as condições requeridas para dar seu valor e seu sentido à experiência mística deve ser levada em conta. Se, com efeito, admitimos que os grandes místicos cristãos nos apresentam sôbre Deus e sua natureza um testemunho de uma fôrça admirável, pensamos, também, que não estamos em disposição de compreender, utilizar e aceitar êste testemunho, senão à medida em que, pela razão ou pela fé, já estejamos de acôrdo, de algum modo, com os enunciados dêste testemunho.

---

[24] Cf. sôbre êste argumento, as precisões de G. Rabeau, *Dieu, son existence et de sa providence,* págs. 94-99.

Segunda Parte

A NATUREZA DE DEUS

Sabemos que não podemos conhecer a Deus em si mesmo. Tudo o que podemos saber de Deus pela razão natural procede, por via de raciocínio, do conhecimento dos efeitos do poder divino e, por conseguinte, do que nos ensinaram os argumentos pelos quais estabelecemos a existência de Deus. *Assim, todo o tratado dos nomes divinos, isto é, da natureza de Deus, está implícito no tratado da existência de Deus.* Não temos, pois, aqui, senão que explicitar e precisar as noções que devemos às nossas pesquisas anteriores.

A ordem a seguir depende, não diretamente do objeto de nosso estudo, já que não conhecemos Deus em si mesmo, mas de nossa maneira de conhecer. Eis porque, embora saibamos que Deus não é passível de divisão em si mesmo, e que sua essência é absolutamente simples, partimos dos numerosos atributos que nos pareceram exigidos pela Causa universal de tudo o que existe, e esforçamo-nos por definir, ao mesmo tempo, a *natureza e a ordem lógica* de seus diferentes atributos e para isto em determinar aquêle que, dentre êles, é a fonte de todos os outros e constitui, por esta razão, o que chamamos o *constitutivo metafísico da essência divina.*

CAPÍTULO I

A ESSÊNCIA DIVINA

SUMARIO[1]

ART. I. O MÉTODO DE ANALOGIA. — *Via por eliminação.* — Via por excelência. — *Os nomes divinos.* — A analogia de proporcionalidade. — Objeção.

ART. II. A ESSÊNCIA LÓGICA DE DEUS. — *Os atributos divinos.* — Noção. — Divisão. — *O constitutivo formal da essência divina.* — A aseidade. — Teorias relativas à essência de Deus. — PLATÃO. — DUNS SCOT. — JEAN DE SAINT THOMAS. — SECRÉTAN.

385 O problema da natureza de Deus suscita problema prévio de saber se nossa pretensão de conhecer a natureza divina é fundamentada ou se, como o afirmam as doutrinas agnósticas, tudo o que dizemos de Deus é destituído de significação positiva ou, no máximo, reduz-se a um puro simbolismo. Também devemos, antes de iniciar o estudo da natureza de Deus, começar por estabelecer o que entendemos por *cognoscibilidade da natureza divina* e justificar o método que vamos utilizar.

ART. I. *O MÉTODO DE ANALOGIA*

Temos conhecido Deus como suprema universal e é por esta razão que lhe atribuímos tôdas as perfeições que se encontram nas criaturas. Todavia, é bem evidente que esta atribuição, sòmente pode ser feita, levando em conta a analogia.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 12-13. — JOÃO DE SANTO-TOMÁS, *In Im p.*, disp. XVI, art. 2. — SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928, págs. 58-80. — P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, t. II, págs. 735-840. — P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les Perfections de Dieu*, Paris, 1936, págs. 35-65. — J. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, Paris, 1932, págs. 447-468, 827-844. — F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain, 1946, ch. 3.

Devemos ainda precisar como procede o método analógico e a natureza do conhecimento que êle nos garante.

A. Via por eliminação e via por excelência

1. **A via por eliminação.** — O princípio que nos deve guiar é que Deus, tal como as provas de sua existência nô-lo fizeram conhecer, sendo Ato puro, Ser por si mesmo e Perfeição infinita, não lhe pode convir, tal e qual, *nenhuma das perfeições criadas, cujo conceito implica imperfeição e limitação essencial.* Assim não podemos atribuir a Deus nem um organismo corporal, que supõe a matéria, nem a sensibilidade que significa passividade: seria introduzir em Deus imperfeições incompatíveis com a sua natureza.

Entretanto, *Deus, como Causa primeira universal, possui eminentemente tudo o que há de positivo nas perfeições finitas.* Negar-lhes-emos pois tudo o que supõem de essencialmente limitado e imperfeito e não atribuiremos a Deus senão o que elas contêm de realidade positiva. Mas, está claro que por êste ato de negação ou de eliminação, atribuiremos a Deus perfeições que não são mais formalmente as mesmas das criaturas. Deus possui, *virtual e eminentemente,* qualquer perfeição positiva que o organismo corporal e a sensibilidade significam, a saber, a unidade e o conhecimento, mas não tem corpo, nem, por conseguinte, atividade sensível que são apenas formas imperfeitas e inferiores da unidade ontológica e do conhecer. Por isto, nunca diremos, a não ser por metáfora, que Deus ouve ou vê, porque é impossível atribuir a Deus o ato orgânico que designam as palavras "ouvir" e "ver". Sòmente lhe convém os atos de conhecimento que êle exerce segundo um modo essencialmente diferente e infinitamente mais perfeito do que o que fazemos com nossos múltiplos órgãos corporais.

2. **A via por excelência.** — Há, todavia, perfeições que não comportam nenhuma limitação essencial. Tais são tôdas as perfeições simples que transcendem todos os gêneros e as espécies e convêm universalmente a tudo o que existe (ser, unidade, verdade, bondade) e aquelas que, sem se encontrarem em todos os gêneros do ser, estão em relação imediata ou mediata, com um ou outros dos transcendentais (causalidade, inteligência, vontade, poder, sabedoria, justiça, etc...). Estas perfeições podem ser atribuídas a Deus, segundo sua razão formal, já que por si mesmas apenas significam algo de absoluto e perfeito, mas não segundo o modo com que estão realizadas nas criaturas. É absolutamente certo dizer que Deus é uno, inteligente, sábio e poderoso: mas Êle é tudo isto, segundo um modo que ultrapassa infinitamente tudo o que cha-

mamos com êstes nomes na nossa experiência. Atribuiremos portanto a Deus tôdas estas perfeições, segundo sua razão formal, negando-lhes, entretanto, qualquer limite e elevando-as até o infinito.

B. Os nomes divinos

386 1. **A analogia de proporcionalidade.** — A analogia que empregamos aqui não pode ser a analogia de atribuição *(185)*, porque sabemos que as coisas que são ditas análogas desta maneira, o são em relação a um têrmo que possui a título intrínseco e próprio, a perfeição análoga. Ora, isto não pode ser aplicado a Deus, porque não há meio-têrmo entre Deus e as criaturas. Resta portanto a analogia de proporcionalidade *(184)*, a saber, a proporção que existe entre sêres, dos quais um possui uma perfeição a título principal e perfeito, e os outros a título secundário e limitado. Assim se acham afastados os dois erros contrários: o agnosticismo que nega possamos ter de Deus um conhecimento qualquer e que os nomes que lhe damos tenham um sentido real, — e o antropomorfismo que põe em Deus, em seu modo imperfeito e deficientes, os atributos humanos.

Certas fórmulas de Santo Tomás puderam ser, algumas vêzes, usadas num sentido mais ou menos agnóstico. Como nos textos em que Santo Tomás afirma que «não podemos conhecer a natureza divina, segundo o que ela é em si mesma, mas, a única coisa que podemos dizer de Deus é que Êle é (I.ª, q. 12, art. 12), ou ainda, nos textos em que Santo Tomás escreve que todo o nosso conhecimento de Deus é negativo.[2] Mas êstes textos não visam senão a um aspecto do problema do conhecimento de Deus. Certamente, seria excessivo, segundo Santo Tomás, negar que haja alguma coisa de positivo no nosso conhecimento de Deus. Senão nenhuma negação seria possível, em relação a Deus, porque a própria negação não é possível, a não ser, depois de uma afirmação prévia: se *nossa inteligência nada afirmasse de Deus*, não poderia, também, negar-lhe coisa alguma, porque seria impossível saber se a negação convém a Deus.[3] Também, quando Santo Tomás declara que não podemos compreender o que Deus é, é preciso entender, não que nós nada podemos afirmar dÊle, mas que nada podemos afirmar *pró-*

---

[2] Cf. Santo Tomás, *Contra Gentiles*, I, c. 30: "Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad Ipsum." — I.ª, q. 3, Prooem.: "Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit."

[3] Cf. Santo Tomás, *De Potentia*, q. 7, art. 5: "Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione; quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmationem probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, ninhil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative."

priamente, isto é, *univocamente*. É, aliás, o que precisa SANTO TOMÁS muitas vêzes, em particular no *Contra Gentiles*, c. 30: «Possunt igitur, ut Dyonisius docet, hujus modi nomina affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum.» [4]

Convém entretanto ressaltar que as fórmulas, pelas quais SANTO TOMÁS assinala com tanta insistência a importância do método negativo, não são inúteis para afastar o antropomorfismo, sob tôdas as formas que êle pode revestir. Porque o perigo aqui pode consistir, sob o pretexto da *via eminentiae*, em imaginar que bastaria, para aplicá-las a Deus, levar as perfeições finitas ao máximo *na sua ordem de perfeições criadas*, quando, ao contrário, seria preciso ultrapassar todos os modos criados na determinação dos atributos divinos. Na realidade, Deus não é Ser ou Inteligível. Êle é Sôbre-Ser e Sôbre--Inteligível, isto é, além, infinitamente, de tudo o que significam os nossos conceitos de ser e de inteligível. Êle não é, pròpriamente falando, o máximo do ser ou da inteligibilidade, mas o Princípio transcendente do ser e da inteligibilidade.

387 2. **Objeção.** — Contra estas teses relativas à cognoscibilidade de Deus, foram apresentadas diversas objeções que levam umas e outras a suscitar o problema do valor dos conceitos que se relacionam com o infinito. Assim imaginamos que a analogia não nos pode fornecer um conhecimento autêntico, porque o têrmo que fundamenta a analogia (analogado superior) está, quando se trata de Deus, infinitamente além de tôda compreensão. *Como se poderia, pois, formular um pensamento em relação a um têrmo que o ultrapassa infinitamente?* A analogia é, portanto, infinitamente deficiente e uma deficiência infinita não pode ser medida. [5] Noutros têrmos, ou analogia é uma proporção, rigorosamente definida, entre têrmos mensuráveis e que pertence a um tecido homogêneo de experiência e de pensamento, ou bem não é proporção a não ser por metáfora e, neste caso, os têrmos de que nos servimos, para falar de Deus não poderiam ultrapassar o nível do símbolo. [6]

A solução destas dificuldades nada mais pede além de uma exata compreensão do método de analogia. Por um lado, com efeito, e contràriamente ao que afirmamos, a analogia por definição mesmo, não poderia existir entre têrmos *homogêneos* (unívocos), isto é, que significam coisas da mesma natureza genérica ou específica. Mas daí, não se segue que ela suponha têrmos puramente *heterogêneos* (equívocos). A atração que exerce um fim e a impulsão que imprime um agente

[4] Cf. I.ª, q. 13, art. 12: "Propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo."

[5] Cf. ED. LE ROY, *Le problème de Dieu*, pág. 82.

[6] Cf. L. BRUNSCHVICG, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1928, pág. 62.

não são, evidentemente, homogêneas. Entretanto, chamaremos uma e outra pelo mesmo nome: causalidade, porque, apesar de sua essencial diversidade de ação, vemos claramente que ambas concorrem, positivamente, para a constituição ou a modificação das coisas. A êste respeito, elas são análogas.

Por outro lado, é preciso notar que a analogia que, aqui, entra em jôgo é a analogia de proporcionalidade, isto é, aquela que se baseia sôbre uma *relação de proporções*. Ora, *para que sejamos capazes de apreender o sentido desta relação, não é de maneira nenhuma obrigatório que conheçamos qüiditativa e pròpriamente todos os elementos da relação*. Não podemos saber o que é, pròpriamente e em si mesmo, o Pensamento divino, mas podemos saber alguma coisa dêste pensamento, não precisamente colocando-o em relação com a nossa com o qual ela não tem medida comum, mas compreendendo que ela deve ser a Essência divina, numa relação proporcionalmente semelhante àquela, em que o pensamento está em nós, relativamente à nossa essência finita. Sem dúvida, eis aí um conhecimento miseràvelmente deficiente. Mas, *não é um nada de conhecimento, nem um processus antropomórfico,* já que a relação se estabelece entre a ordem derivada e participada, em que se alimnetam nossos conceitos e a fonte que compreende, mas transborda infinitamente tôda a ordem da participação. A analogia constitui, pois, entre o agnosticismo e o antropomorfismo, um meio-têrmo autêntico que não pode ser reduzido nem a um nem a outro. [7]

ART. II. *A ESSÊNCIA LÓGICA DE DEUS*

§ 1. OS ATRIBUTOS DIVINOS

388 1. **Noção.** — O atributo divino, em geral, se define como *uma perfeição absolutamente simples que existe, necessária e formalmente, em Deus* e que, segundo nosso modo imperfeito de conhecer, ou constitui a essência do Ser divino ou se deduz desta essência.

2. **Divisão.** — Podemos dividir em vários pontos-de-vista os atributos divinos. O ponto-de-vista principal é o que distingue os atributos *entitativos* e os *operativos*. Os primeiros são relativos ao ser mesmo de Deus e não comportam nenhuma relação com sêres contingentes: unidade, verdade, bondade, — infinidade, imensidade, ubiqüidade, eternidade. — Os segun-

---

7 Cf. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la Philosophie thomiste*, pág. 80.

dos, relativos às operações divinas, que dizem respeito uns, às operações divinas imanentes: inteligência, sabedoria, preciência e providência; vontade, amor, misericórdia e justiça, — outros, às operações de que resultam efeitos exteriores a Deus: criação e conservação, concurso divino.

Dividimos, também, muitas vêzes, os atributos divinos segundo nosso modo de conhecimento, em negativos e positivos. São chamados *negativos* os atributos que se enunciam por meio de uma negação (imutabilidade, imensidade). São chamados *positivos*, os atributos que se exprimem, sob forma afirmativa (a ciência, a sabedoria). Mas esta divisão é imperfeita, porque certos atributos que se enunciam, positivamente, implicam, entretanto, uma negação. Assim, a simplicidade é a negação de qualquer composição. Inversamente, os atributos da forma negativa, como a infinidade, designam entretanto uma perfeição positiva.

§ 2. O CONSTITUTIVO FORMAL DA ESSÊNCIA DIVINA

389 Em relação à essência de Deus, a primeira pergunta que se faz é esta: em que consiste esta essência? É bem evidente que se trata aqui, apenas de uma determinação *lógica* da essência de Deus, porque em Deus qualquer qualidade é a própria essência de Deus. A pergunta equivale, pois, a esta aqui: *que devemos nós conceber, como constituindo a divindade*, isto é, qual é a perfeição radical da qual derivam, lògicamente, tôdas as outras?

A. A Aseidade

1. **Condições do constitutivo formal.** — Para determinar em que consiste a essência lógica da divindade, devemos definir, em primeiro lugar, a que condições deve satisfazer a perfeição que devemos considerar, como o constitutivo formal da natureza divina. Estas condições são as três seguintes: o constitutivo formal da divindade será o que em Deus nos aparece, como *absolutamente primeiro*, lògicamente anterior a qualquer outro atributo, — *aquêle, pelo qual distinguimos, principalmente, Deus de tudo o que não é êle*, — enfim, o que é a *razão de ser* e o porquê de tôdas as outras perfeições divinas.

2. **O Ser que subsiste, por si mesmo.** — Dizemos que Deus é o Ser mesmo que subsiste por si, porque é a *aseidade* ou a existência por si *(a se)* que corresponde, mais adequadamente às condições requeridas pelo constitutivo formal.

a) *A aseidade é, absolutamente, primeira.* Qualquer outro princípio em Deus parece subordinado à aseidade. Podemos, sem dúvida, descobrir a aseidade depois de outras perfeições e por outras, mas compreendemos que a *perfeição radical consiste em não depender de nada e bastar-se, absolutamente,* isto é, a ser por si: a infinidade, a onisciência, a onipotência não pertencem a Deus senão, porque êle existe por si mesmo.

b) *A aseidade é princípio absoluto de distinção.* Não é menos evidente que a existência por si mesma, serve mais do que tôdas as perfeições, para distinguir Deus de todos os sêres que são efeitos do seu poder. Tôdas as perfeições divinas podem ser imitadas, de algum modo, a inteligência, a providência, o poder criador, a própria infinidade. *Só a existência, por si, é absolutamente própria de Deus.* Também nenhuma outra noção de Deus presta-se menos ao equívoco do que esta: Deus é o ser que existe por si mesmo.

c) *Da aseidade derivam todos os atributos.* Por fim, *da existência por si deduzimos tôdas as perfeições divinas muito mais lògicamente que os outros caracteres essenciais da divindade.* Podemos mesmo dizer que os atributos de Deus estão implícitos uns nos outros apenas porque cada um dêles engloba o ser: assim, a infinidade de Deus supõe a inteligência sem limites, a eternidade, a imensidade, etc., porque esta infinitude é uma infinitude do ser. Por outro lado da aseidade que significa que em Deus a essência e existência fazem apenas uma só coisa, segue-se que a natureza divina é absolutamente simples. Do mesmo modo, Deus é infinito enquanto ser subsistente, porque como tal, êle não é recebido num sujeito que o limite, e enquanto não dependente de nada que o possa limitar. Poderíamos assim mostrar em relação a todos os atributos divinos, que êles decorrem lògicamente da aseidade.

A aseidade divina preenche, pois, e sòzinha, tôdas as condições necessárias para que estejamos fundamentados a considerá-la como essência lógica da divindade. Deus é por excelência o *Ipsum Esse subsistens.* Como diz SANTO TOMÁS (I.ª, q. 13, art. 12), "Aquêle que existe" é o nome próprio de Deus.

Foi objetado contra a tese precedente, por um lado, que a existência por si não é senão um modo de ser e a êste título não pode passar pelo que há de ser mais radical e primeiro no Ser divino — e por outro lado que a aseidade sendo apenas uma perfeição negativa (porque ela consiste em não depender de outro, quanto à existência) não pode constituir a principal perfeição de Deus.

Estas dificuldades não provêm senão de nossa forma necessàriamente imperfeita de falar de Deus. A existência por si não é com efeito, um modo de ser a não ser na maneira de expressarmo-nos. A aseidade não é uma propriedade do Ser divino: é o ser mesmo absoluto de Deus, *ipsum esse subsistens*. A êste título, ainda que pudéssemos enunciá-la apenas negativamente, ela significa esta realidade positiva que é a subsistência perfeita e infinita do Ato puro ou o Ser absoluto de Deus.

B. Teorias relativas à essência de Deus.

Muitas teorias propuseram em relação à essência lógica de Deus, noções diferentes da que precede. Limitar-nos-emos a algumas indicações sôbre as principais dentre elas.

1. **Platão.** — PLATÃO define Deus *pela idéia do Bem* que é segundo êle, de quem derivam tôdas as outras perfeições de Deus.[8] Entretanto esta opinião não parece fundamentada, porque como o nota SANTO TOMÁS (I.ª, q. 13, art. 12 ad 2), o atributo da Bondade, que é verdadeiramente um dos principais atributos de Deus, não é absolutamente o primeiro, porque é a título de causa, que Deus é bom. Ora a causalidade pressupõe absolutamente o ser.

2. **Ockam.** — Os nominalistas, em seqüência a OCKAM, negam que algum atributo seja em Deus a fonte de outras perfeições. Para êles a essência divina consiste no *conjunto de tôdas as perfeições.* Esta posição resulta evidentemente do nominalismo, porque se o universal é apenas um têrmo coletivo, o constitutivo formal não pode designar senão a coleção das perfeições divinas. Entretanto, deve-se dizer do ponto-de-vista nominalista, que êste têrmo, que acrescido do conjunto dos atributos divinos, é puramente equívoco e não tem conteúdo pròprio. É, portanto, um puro símbolo de uma realidade em si desconhecida e que não pode ser conhecida. Encontramos, pois, aqui, em seu próprio princípio, as teses agnósticas que aliás já discutimos.

3. **Duns Scot.** — DUNS SCOT opina que a essência lógica da natureza divina consiste na *infinitude radical*, isto é, na exigência de tôdas as perfeições possíveis (*Op. oxon*, 1 Dist, 3, q. 2). É por esta infinitude que Deus se distinguiria das criaturas, que têm apenas um ser finito.

Esta tese precede lògicamente da teoria scotista sôbre a univocidade do ser (*178*) e pareceria conduzir a fazer do ser um gênero comum a Deus e as criaturas. SCOT, todavia, recusa-se a colocar Deus num gênero. Todavia observaremos, sem entrar na discussão dêste ponto, que a *infinitude supõe um sujeito e, por conseguinte, um princípio anterior.* — Por outro lado, podemos admitir que a

---

[8] PLATÃO, *República*, VII, 517 d: "Nos últimos limites do mundo inteligível está a idéia do Bem, idéia que apenas apercebemos, mas cuja percepção não se pode fazer sem concluir que ela é a causa de tudo o que há de belo e de bom e que no mundo inteligível, é ela que produz diretamente a verdade da inteligência. Por mais belas que sejam a ciência e a verdade, tu podes afirmar, sem mêdo de te enganar, que o bem as ultrapassa em dignidade."

infinitude é um dos conceitos que melhor exprimem a natureza divina, porque tôdas as perfeições seguem-se. Mas isto convém de algum modo a todos os atributos divinos, que se implicitam todos, uns aos outros. Ora, a essência lógica deve não sòmente implicitar tôdas as perfeições divinas, mas também dar delas a melhor razão.

4. **João de Santo-Tomás.** — Segundo JOÃO DE SANTO-TOMÁS o constitutivo formal da essência divina consiste na *intelecção subsistente*, porque, diz êle, a primeira de tôdas as perfeições, tanto em Deus como no homem, aquela da qual dependem tôdas as outras, é a Inteligência. (Cf. *In Im Part.*, disp. XVI, art. 2, n. 10.)

A dificuldade a que se choca esta opinião é que a *intelecção é um modo de ser e pressupõe lògicamente o sujeito ou a essência.*

É verdade entretanto que em Deus não há modo distinto da essência e que JOÃO DE SANTO-TOMÁS fala aqui da Intelecção subsistente, na qual consiste, com efeito, a operação própria e essencial de Deus. Entre o Ser subsistente e a Intelecção subsistente, existe apenas uma distinção puramente lógica. Resta que, se considerarmos o ponto-de-vista da essência como mais fundamental que o da natureza (ou princípio de operação) é o próprio Ser subsistente que é preciso ter-se como o constitutivo formal da divindade.

391 5. **Secrétan, Lequier.** — Êstes filósofos, que fazem repousar tôda a sua doutrina sôbre a idéia da liberdade, considerada como a mais alta e mais perfeita manifestação do ser, acham que é a própria *liberdade* e apenas ela que pode fornecer o caráter primeiro e absoluto da essência divina. SECRÉTAN, na *Philosophie de la Liberté*, insurge-se contra o racionalismo que faz de Deus o ser intrìnsecamente necessário e conduz por aí o panteísmo. Não escaparemos a êste, pensa êle, a menos que admitamos que Deus é liberdade absoluta. «Livre em relação à sua própria liberdade, Êle é apenas aquilo que deseja ser, tudo o que deseja ser e tudo o que deseja ser apenas porque o quer»... A idéia de um ser naturalmente perfeito é contraditória, porque um tal ser perfeito, sê-lo-ia menos do que aquêle que se desse livremente à perfeição (*Philosophie de la Liberté* t. II, pág. 16). Estas teses foram retomadas, sob formas diversas, por várias filosofias contemporâneas, em particular LEQUIER (*La recherche d'une vérité première,* págs. 82-85), BOUTROUX, [9] e HAMELIN. [10]

---

[9] Cf. BOUTROUX, *La contingence des Lois de la Nature*, pág. 156: "(Em Deus) a potência ou a liberdade é infinita; ela é a fonte da existência que dêste modo não está sujeita à violência da fatalidade. A essência divina co-eterna com a potência é a perfeição atual. Ela é necessária por uma necessidade prática, isto é, merece absolutamente ser realizada e não pode ser ela própria a não ser que ela seja realizada livremente."

[10] Cf. HAMELIN, *Éléments principaux de la réprésentation*, pág. 460: "Não faremos nada além do que seguir a lógica de nossos princípios se dissermos com a *Philosophie de la Liberté* que Deus se fêz Deus e que é preciso agradecer-lhe de ter-se feito Deus. Sem dúvida, Deus não podia não ser Espírito absoluto. Mas não era, não podia ser necessário que o Espírito absoluto se fizesse bondade absoluta. A racionalidade não se impõe à vontade com uma necessidade causal. No campo dos possíveis oferecia-se ao Espírito ao lado da bondade absoluta, a perspectiva de alguma perversidade enorme, como as que a imaginação do pessimismo atormenta-se em pensar. Portanto, é sòmente aos fatos que é preciso pedir a prova de que o Espírito absoluto escolheu ser Deus".

Estas doutrinas, que se aproximam da teoria cartesiana, segundo a qual Deus é causa de si não apenas de uma maneira negativa, mas positiva, e se dá tôda perfeição da qual tem a idéia (cf. *Réponses aux premières objections*, § 5-6), não chegam a ser propostas de uma maneira inteligível. Porque *seria necessário explicar como a liberdade pode ser anterior à inteligência sem tornar-se uma contingência radical*, equivale ao azar absoluto. Esta conseqüência torna-se tanto mais absurdo que de ora em diante não sòmente a determinação à ação mais ainda a determinação à existência não depende literalmente de nada. Eis portanto o nada que se torna a razão suprema, e o princípio primeiro. — Sem dúvida, devemos afirmar a realidade em Deus de uma liberdade infinita. Mas esta liberdade não pode ser a liberdade de existir, mas apenas a liberdade de agir de acôrdo com as exigências da Razão e da Sabedoria infinita.

CAPÍTULO II

OS ATRIBUTOS DIVINOS

SUMÁRIO [1]

ART. I. ATRIBUTOS ENTITATIVOS. — *Unidade e simplicidade de Deus*. — Simplicidade absoluta de Deus. — A unicidade divina. — *A verdade suprema e o Soberano Bem*. — A Verdade Primeira. — O Soberano Bem. — *A perfeição infinita*. — Indefinido e infinito. — O infinito de perfeição. — Deus e o mundo. — Perfeição infinita e simplicidade. — *A imutabilidade e a eternidade de Deus*. — A imutabilidade. — Noção da eternidade. — A imensidão divina. — Noção.

ART. II. ATRIBUTOS OPERATIVOS. — *A inteligência divina*. — Existência da ciência divina. — Objeto de ciência divina. — Meio da ciência divina. — *A vontade de Deus*. — Natureza. — Objeto. — Propriedades. — *A justiça e a misericórdia de Deus*. — *A providência de Deus*. — Natureza. — Modo da providência. — O problema do mal. — O mal e a providência. — Mal físico e mal moral. — A onipotência de Deus. — A potência criadora. — A vida e a beatitude divinas.

392 Dissemos que a nossa procura não pode partir senão dos dados da experiência, a partir dos quais inferimos a existência necessária de Deus como causa primeira universal e descobrimos diferentes aspectos da natureza de Deus, primeiro princípio de tôdas as perfeições que conhecemos no universo. É assim que a nossa inteligência, conhecendo Deus pelas criaturas, forma-se, para pensar em Deus, certas noções relacio-

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, I, c. 15-102; — Iª, q. 3-26, 44-49; — De Potentia, q. VII, art. 2. — SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, págs. 81-143. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les Perfections divines*, págs. 65 ss. — P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, t. II, págs. 525-734. — A. GREGOIRE, *Immanence et transcendence*, Paris, 1939, págs. 159-207. — R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1935.

nadas com as perfeições que procedem de Deus nos sêres finitos, negando Deus, tudo o que nas perfeições criadas, define pròpriamente o estado finito delas, dependente e mutável e ao mesmo tempo estendendo ao infinito tudo o que elas significam de perfeição positiva e simples. Deus, com efeito, que as exigências da intelegibilidade impõem-nos como o Ato puro ou o Ser que existe por si mesmo, não pode admitir em sua essência nenhuma espécie de composição ou de limitação, de *devenir* ou de pluralidade real.

Tal é o processo que chamamos a *dedução dos atributos divinos*, entitativos e operativos. Esta dedução não é *a priori*, se assim o pudermos dizer, a não ser no segundo grau, porque não conhecemos a essência divina nela própria, não podendo haver, portanto, sob êste ponto-de-vista, ciência de Deus. *Mas uma vez conhecidas*, a posteriori, *e pelo mesmo movimento, de uma só vez, a existência e a natureza de Deus, é possível tentar estabelecer*, a priori, *uma ordem lógica entre os atributos divinos* e por isso derivá-los todos daquele que parece ser a razão suprema dêles.

Art. I. *OS ATRIBUTOS ENTITATIVOS*

393 Os atributos que têm relação com o próprio ser de Deus são a simplicidade absoluta e a unicidade, a verdade suprema e o soberano bem, a perfeição infinita, a imutabilidade, a eternidade e a imensidade.

§ 1. A unidade e a simplicidade de Deus

1. **Simplicidade absoluta de Deus.** — Deus é absolutamente uno em si mesmo, isto é, perfeitamente simples. *Êle exclui por isto qualquer composição física*, resultante ora de partes constituídas da essência (matéria e forma, corpo e alma), ora de partes integrantes e quantitativas (quantidade), — *qualquer composição metafísica* (potência e ato, essência e existência, substância e acidentes) — *enfim, qualquer composição lógica* (gênero e diferença).

Deus que é com efeito o próprio Ser subsistente possui tôda a plenitude do ser e deve possuir assim *tôda a perfeição da unidade*, que é uma propriedade transcendental do ser. — Por outro lado, *Deus*, sendo o Ser por si mesmo, incausado e incriado, *não pode ser um todo composto de partes*, porque todo ser composto como tal requer uma causa extrínseca para explicar a unificação dos elementos, que o compõem: o diverso não pode ser a razão do uno. — Além disso, *Deus, ato puro,*

não pode ser composto de matéria e forma, que implicam potencialidade e imperfeição essencial. Por uma razão ainda mais forte, não pode Êle ser composto de partes quantitativas que significam indeterminação e passividade (fundamental). — Enfim, *Deus não pode ser composto de essência e de existência,* porque Êle é o Ser por si, *nem de gênero e de diferença,* porque, como Princípio Primeiro universal, transcende todos os gêneros e diferenças do ser, *nem de substância ou de acidente,* porque Êle é o Ato puro e por esta razão êle está em si perfeitamente determinado e não está em potência de nenhuma determinação ulterior.

2. **A unicidade divina.** — **A unicidade resulta necessàriamente** da absoluta simplicidade divina. Com efeito, se a divindade fôsse múltipla, seria necessário distinguir em cada um dos sêres divinos a divindade que seria comum a todos e as condições individuais que os distinguiria entre êles. Haveria, pois, nestes sêres múltiplos, composição de gênero e de diferença e por isto mesmo nenhum dêles poderia ser o próprio Ser subsistente, isto é, *nenhum seria Deus.* Noutras palavras podemos dizer que *Deus sendo sua própria natureza,* já que êle é tudo o que é por sua própria natureza, *não pode absolutamente se multiplicar.* Se um homem fôsse um tal homem pela natureza humana e não pelas notas individuais que o distinguem dos outros, êle seria a própria humanidade e, não poderia haver outro homem senão êle. Assim acontece com Deus: Êle é a sua própria natureza divina e eis por que não há, nem pode haver, senão um só Deus.

§ 2. A VERDADE SUPREMA E O SOBERANO BEM

394 1. **A Verdade Primeira.** — **A verdade** é ontològicamente a conformidade do ser com o seu tipo eterno ou, lògicamente, a conformidade da inteligência ao seu objeto. Nos dois sentidos, Deus é, soberanamente, verdadeiro. De um lado, com efeito, o próprio Ser, subsistente está necessàriamente conforme ao tipo eterno conhecido pela inteligência divina, porque êle coincide, absolutamente com ela. Por outro lado e recìprocamente, a inteligência divina não pode estar senão em perfeita conformidade com a essência divina e ela exprime e conhece de uma maneira absolutamente adequada, tôdas as realidades contingentes que procedem de Deus. Deus é, pois, ao mesmo tempo, na ordem ontológica e na ordem lógica, a própria Verdade, e as verdades particulares que iluminam a nossa inteligência são apenas a irradiação desta Verdade subsistente.

2. **O Soberano Bem.** — Idêntico com a verdade absoluta, *Deus é também idêntico com bem.* O bem é o objeto da vontade, assim como a verdade é o objeto da inteligência. Aquêle não é senão a perfeição que torna o ser desejável e amável, enquanto êle próprio é capaz de satisfazer uma necessidade ou de realizar um desejo. O bem é, portanto, essencialmente fim e meta, e qualquer fim, assim o será apenas enquanto êle fôr um bem.

a) *A Bondade essencial.* Se a bondade de um ser é medida por aquilo que êle possui de ser, é evidente que o Ser subsistente por si deve ter tôda a perfeição do ser e, por isto mesmo, tôdas as perfeições absolutas que são, realmente, apenas modalidades do ser. Deus é, portanto, por essência, a Bondade suprema e infinita.

b) *O Fim universal.* Deus, sendo o Bem absoluto, é o fim último de todos os sêres do universo. *Quod omnia appetunt.* Todos aspiram a Êle de alguma maneira, porque todos procuram a sua própria perfeição. Ora, qualquer perfeição se relaciona com a de Deus, como sendo sua causa eficiente e exemplar. Por isso tôda criatura tende para Deus e gravita, de algum modo, em tôrno de Deus — núcleo do qual procede tôda a vida do universo, e para o qual convergem tôdas as energias dos sêres finitos. ARISTÓTELES dizia, neste sentido, que ao Primeiro Motor estão suspensos pelo desejo o céu e a terra (I *de Coelo*, c. 9, 279 a 22; *Metaph.*, XII, c. 7, 1072 b 13) e SANTO TOMÁS precisa esta doutrina escrevendo (I.ª, q. 60, art. 5) que "tôda criatura está naturalmente inclinada a amar a Deus à sua maneira e mais do que a ela mesma".

§ 3. A PERFEIÇÃO INFINITA

395 1. **Indefinido e Infinito.** — Chamamos infinito o que é não-finito, isto é, *sem limite.* — Mas há várias maneiras de ser ilimitado. Por isso a matéria ou quantidade é infinita *privativamente,* enquanto ela não é suscetível de ser terminada por si mesma: o infinito, neste sentido, é o indefinido ou a indeterminação fundamental, e, por isto mesmo, a imperfeição essencial *(I, 389).* Num sentido contrário, o infinito pode designar o que é sem limite, *em virtude mesmo de sua perfeição.* Sob êste ponto-de-vista, distinguimos o *infinito relativo* que é o que não tem limites em todos os gêneros de perfeições possíveis. É esta infinitude de perfeição que atribuímos a Deus.

2. **O infinito de perfeição.** — Deus é a perfeição infinita, enquanto Êle é o Ser, por si. Com efeito, nêle a existência não é recebida numa essência suscetível de existir: Êle é a própria existência, não recebida e, por conseguinte, ilimitada. Podemos dizer, também, sob outro ponto-de-vista: se Deus comportasse um limite, êle poderia ser maior e seria suscetível de uma nova perfeição; seria portanto composto de potência e de ato. Além do mais, se êle tivesse um limite, Êle o suportaria e seria passivo, sob êste ponto-de-vista. Nos dois casos não seria Ato puro.

Deus é, portanto infinito por sua própria essência e em todos os sentidos. Mas é preciso não entender com isto, a indeterminação, porque qualquer indeterminação é imperfeição. A infinitude divina, sendo a do Ato puro é, por isso mesmo, a absoluta determinação, isto é, exclui qualquer potencialidade e implica a atualidade total e plena de tôdas as perfeições.

396 3. **Deus e o mundo.** — A dificuldade mais capciosa que se opõe à infinitude divina consiste em dizer que, se o mundo é real, ou êle limita a Deus, que, então, não é mais infinito, ou então, êle se acrescenta a Deus infinito, o que é contraditório.

Esta dificuldade repousa sôbre uma noção inexata da infinitude divina. *O universo não poderia limitar Deus porque procede dêle* e não subsiste senão por Êle. Segue-se, daí, que o *ser do mundo não se acrescenta de modo algum ao ser divino,* porque os sêres só têm realidade por Deus. Depois da criação há sêres múltiplos e perfeições diversas, mas não há mais ser nem mais perfeição. — Podemos dizer certamente que, pela criação há sêres novos; mas a novidade está nêles, não em Deus, que, como Causa, os contém virtual e eminentemente, em seu poder criador.

4. **Perfeição infinita e simplicidade.** — O problema apresenta-se em saber como Deus, em sua essência infinita, contém tôdas as perfeições simples segundo a sua razão formal e própria. É isto compatível com a absoluta simplicidade de Deus?

É certo que devemos evitar, ao mesmo tempo, pensar que os nomes divinos são puros sinônimos, porque êles exprimem noções diversas — e crer que êles designam perfeições realmente distintas entre si, porque isto seria introduzir em Deus uma composição física. A solução não pode portanto consistir, senão em admitir entre as perfeições divinas uma *distinção virtual,* neste sentido de que cada perfeição diz, explìcitamente, por sua própria razão, o que está implícito nas outras perfeições. Assim, *todos os nomes divinos designam uma mes-*

ma e única coisa, absolutamente única e simples, mas êles a designam sob aspectos múltiplos e diversos. Sua multiplicidade não causa, pois, mal à perfeição divina, porque sabemos que, se para nossa razão Deus é assim, ao mesmo tempo, realmente uno e múltiplo, isto é, devido às condições de nossa inteligência que concebe Deus diversamente, como diversamente as coisas o representam. (Cf. SANTO TOMÁS, I.ª, q. 13, art. 4.)

§ 4. A IMUTABILIDADE E A ETERNIDADE DE DEUS

A. A imutabilidade

397 1. **O Ato puro.** — Mudar consiste em passar de uma maneira de ser a outra, de um estado a outro estado. Por conseguinte, tôda *mudança supõe potencialidade,* composição e imperfeição essencial. Ora, isto é absolutamente incompatível com a natureza de Deus que é o Ato puro, infinitamente simples e perfeito.

2. **A imutabilidade absoluta.** — Quando afirmamos a imutabilidade de Deus não devemos excetuar desta afirmação nem a inteligência nem a vontade divina. *O Pensamento divino é todo atual* e subsiste sem mudança: êle nada pode esquecer nem nada descobrir do que antes ignorava. O mesmo acontece com *a Vontade divina,* que *não pode conhecer nem as incertezas* que nascem da hesitação e da deliberação, por falta de luz intelectual, *nem as vicissitudes da ação ou a resistência das coisas,* por falta de potência no agir.

Contra isto, objeta-se que Deus criou o mundo e que Êle quer ou permite tudo o que acontece e, por conseguinte, uma infinidade de mudanças, o que parece supor modificação no pensamento e no querer. — É preciso responder a isto que *os efeitos novos do pensamento e da Vontade divina apenas afetam os sêres finitos e não o pensamento e a vontade de Deus.* Deus conhece e quer imutável e eternamente, o que começa no tempo. Êle quer a mudança, sem mudar Êle próprio.

B. A eternidade

398 1. **Noção.** — A eternidade é um *atributo que decorre da imutabilidade.* O eterno é, com efeito, aquilo que não muda e não pode mudar de maneira alguma, por conseguinte, aquilo que não começa nem termina e que possui na atualidade pura, exclusiva de qualquer sucessão ou modificação, a plenitude de seu ser. Daí a definição de Boecio *(De Consolatione Philosophiae,* V, prosa 6), retomada por SANTO TOMÁS (I.ª, q. 10,

art. 1): a eternidade é a posse, ao mesmo tempo, total e perfeita de uma vida sem limites *(Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio)*. Portanto, a eternidade é um *presente imutável* que existe em todos os tempos.

Para explicar esta presença da eternidade, em todos os tempos, recorremos a uma comparação expressiva: a eternidade é como o centro de um círculo ou de uma esfera, da qual todos os raios estão sempre em movimento. Tudo se move em volta dêste centro imóvel: os pontos em número infinito da esfera e dos círculos não estão presentes uns aos outros, podem mudar de relação, entre si, e até se moverem em sentido inverso; estão, porém, sempre presentes no centro e cada um dêles conserva as mesmas relações com êle. Assim, Deus imóvel e eterno move tôdas as criaturas em tôrno dêle no tempo, e o futuro está diante dêle como o presente. *A eternidade difere, portanto, essencialmente do tempo, mesmo concebido sem comêço nem fim, porque é imutabilidade perfeita, possessão total e plena do ser, enquanto o tempo é sucessão e dispersão do ser na duração.* Por isto, observa BOÉCIO, «se quiséssemos dar às coisas, os nomes que lhes convém, diríamos, como PLATÃO, que Deus é eterno, mas o mundo (suposta a criação *ab aeterno*) é perpétuo».

2. **A eternidade de Deus.** — A eternidade de Deus resulta de sua imutabilidade absoluta. *Deus existe sem sucessão nem mudança alguma;* não sòmente sua vida é sem comêço nem fim, como não admite também perda nem aquisição. Possui em ato a plenitude de seu ser infinito, isto é, sua eternidade é êle mesmo, porque ela é sua existência mesma.

§ 5. A IMENSIDADE DIVINA

399 1. **Noção.** — A imensidade, no sentido etmológico, é o que é ou parece *sem medida,* o que é ou parece *infinito*: como o oceano, o céu e o espaço. Todavia, esta imensidade das coisas, se a supomos real, não é a imensidade divina; a perpetuidade do tempo não é a eternidade de Deus. CLARKE e NEWTON se enganaram neste ponto *(I, 301)*. Por imensidade divina, de fato, devemos entender *o atributo pelo qual a presença de Deus é necessária em tôda parte.* Assim compreendida, a imensidade divina, nem mesmo se confunde com a ubiqüidade ou presença de Deus em todo lugar, porque esta é apenas uma conseqüência da imensidade. Mesmo supondo que o universo não existisse, Deus seria imenso, pois que teria a virtude inalienável de estar presente em todos os mundos possíveis.

2. **A imensidade de Deus.** — Por sua imensidade essencial, Deus está presente em tôdas as coisas, — está em todo lugar, está em tôda parte, efetivamente, por sua essência, sua presença e seu poder.

a) *Deus está em tôdas as coisas.* De fato, Deus é causa primeira universal e, como tal, está presente da maneira mais íntima em todos os sêres: *já que tudo se faz por Deus e com Deus, é preciso, também, que tudo se faça nêle.* Deus está, portanto, presente em tôda parte, não como uma parte num todo, como um elemento no composto, ou um acidente na substância, mas como o criador numa obra que dêle procede, necessária, imediatamente e tôda inteira.

b) *Deus está em todo lugar.* A ubiqüidade divina resulta, necessàriamente, da imensidade de Deus. De fato, *se Deus está presente em tôdas as coisas, está presente em tudo o que ocupa o lugar e o espaço.* Por conseguinte, êle mesmo enche o espaço, não como um corpo ou um fluido sutil, mas porque faz com que todos os corpos ocupem o espaço e que o próprio espaço só tenha capacidade e realidade por êle.

c) *Modos da imensidade divina.* Deus está presente em tôda parte, por *sua essência,* isto é, por si mesmo imediatamente, porque tudo o que é só possui o ser dêle e só o conserva por êle, nada podendo dar nem conservar o ser senão o mesmo ser, subsistente por si. — Deus está em tôda parte *por sua presença,* porque conhece tudo, tudo vê, assiste a tudo o que se faz. Deus está em tôda parte, por sua potência, porque tudo está submetido a seu poder soberano.

ART. II. *OS ATRIBUTOS OPERATIVOS*

400 Agruparemos aqui os atributos operativos que são relativos às operações imanentes de Deus ou ao que podemos chamar a vida divina, tal como a razão natural nô-la pode fazer conhecer. Êstes atributos são os que derivam da inteligência (ciência e presciência de Deus) e da vontade (amor, justiça e misericórdia, providência).

§ 1. A INTELIGÊNCIA DE DEUS

A inteligência de Deus é o princípio da ciência divina, da qual estabeleceremos a existência, o objeto e o meio.

A. **Existência da ciência divina**

A ciência consiste, em geral, no conhecimento da verdade. Considerada em seu próprio ato, a ciência é a possessão intuitiva e perfeita pela inteligência de tôdas as verdades que são de seu domínio. Quanto maior a ciência, tanto maior é a luz

e, se a ciência é infinita, a luz é sem sombra. Tal é a ciência de Deus.

1. **A inteligência divina.** — Sabemos que Deus possui, absolutamente, tôdas as perfeições. Entre estas, *a ciência que é a perfeição da inteligência, é a primeira na ordem do agir, porque especifica a natureza divina,* ou o princípio de operação divina. Neste sentido, mede de um certo modo tôdas as operações divinas: só podemos amar e querer, na medida que conhecemos.

Por outro lado, Deus é, absolutamente, imaterial, porque, não sòmente não possui matéria, pròpriamente dita, mas exclui também qualquer espécie de potencialidade. É ato puro. Ora, o conhecimento é proporcionado ao grau de imaterialidade: quanto mais uma coisa se desembaraça da matéria, tanto mais é capaz de assimilar as formas dos sêres exteriores. Por isto, o poder cognitivo cresce imensamente, quando passamos do animal, que permanece encerrado no mundo sensível, ao homem, cuja inteligência, espiritual em seu princípio, ultrapassa o espaço e o tempo, atinge os objetos imateriais e se abre, de um certo modo, a tôda a amplidão do ser. *Deus, que é Espírito puro, deve, então, por isto mesmo, ser soberanamente inteligente* e possuir a ciência perfeita e absoluta.

2. **A inteleção subsistente.** — Devemos dizer também que em Deus a inteligência é o próprio ser e não uma faculdade distinta da essência e princípio de atos múltiplos e diversos, como em nós. Em Deus, Ato puro, nada há de potencial. A inteligência divina não pode, portanto, estar em potência, relativamente ao ato de conhecer: está por necessidade em ato e em ato da verdade infinita, quer dizer, é pròpriamente a Inteleção subsistente.

B. Objeto da ciência divina

401 1. **O Pensamento do Pensamento.** — Assim chama ARISTÓTELES Deus, e nada mais elevado foi dito sôbre Deus pela sabedoria natural. *A inteleção divina, que não procede de uma faculdade, não pode distinguir-se da essência divina, que, ao mesmo tempo, é seu sujeito e objeto.* De fato, a essência divina não é, simplesmente, inteligível em potência, como se requeresse ser expressa numa idéia. Ela é, soberanamente, inteligível, uma vez que é o próprio ser de Deus: Deus se conhece, imediatamente, tanto quanto é cognoscível, isto é, absolutamente. Noutras palavras, a inteligência divina é, por si mesma, sua própria idéia e seu próprio objeto: conhece-se,

diretamente, a si mesma, por si mesma. *O Sujeito e o Objeto são, absolutamente, uma única e mesma coisa.*

A essência divina é, pois, o objeto formal e primeiro do conhecimento divino, porque é o único objeto proporcionado à ciência infinita. De fato, é o objeto mais perfeito, mais atual, mais inteligível, mais presente, o melhor oferecido ao pensamento divino. É, pois, sôbre sua própria essência, que cai, principalmente, o olhar de Deus.

2. A ciência dos possíveis

a) *Deus vê a infinidade dos possíveis.* A ciência divina tem um objeto secundário, constituído pela infinidade dos possíveis, como participações finitas de sua essência infinita. *Deus conhece, de fato, necessàriamente, tudo aquilo a que se estende seu poder,* uma vez que tem, necessàriamente, a perfeita compreensão do que é e do que êle pode fazer. Conhece, portanto, todos os possíveis, não, porém, de uma maneira geral, confusa, progressiva e discursiva, porque um tal conhecimento estaria todo impregnado de potencialidade e mesclado de obscuridade. Deus vê a infinidade dos possíveis de uma visão intuitiva e exaustiva, até em suas modalidades fugitivas e até a raiz de suas menores diferenças individuais. Vê todos os possíveis condicionais, a saber, as coisas que não existiram, não existem e nem existirão jamais, mas que teriam existido, se sua condição tivesse sido posta. É esta ciência dos possíveis que chamamos *ciência de simples inteligência.*

402 b) *Deus vê todo o real criado.* O conhecimento absoluto e perfeito do real criado, constitui o que chamamos em Deus a *ciência da visão.* Esta ciência mantém sob o olhar de Deus todo o real criado, porque nada há em tudo o que existe, que seja ou aja por outro poder que o de Deus, princípio primeiro do ser universal. Disto decorre que Deus conhece tôdas as realidades singulares, todos os futuros livres e até o mal e o pecado.

Deus conhece, não sòmente as leis gerais do universo, mas tôdas as *realidades singulares* que o compõem. Apreende-as de um só golpe-de-vista, que vai até a raiz de sua singularidade e que atinge, se se tratar de sêres racionais, as menores manifestações de sua vida e os movimentos mais secretos e menos acessíveis de seu pensamento àquele mesmo que os produz. Deus conhece suas criaturas infinitamente melhor que elas mesmas se podem conhecer.

Deus conhece todos os *futuros livres,* isto é, todos os atos que os sêres inteligentes, livremente, executarem, porque, também êstes atos, em tudo o que possuem de ser, dependem de

seu poder criador. É verdade que, para conhecer com certeza os futuros livres, não basta conhecê-los em suas causas, porque não há, aqui, ligação necessária entre causa e efeito, mas é, ainda, necessário conhecê-los em si mesmos. Deus os conhece precisamente assim, porque estão sempre presentes diante dêle, sem que, aliás, como veremos adiante, a infalibilidade de sua preciência impeça os atos futuros de serem livres, isto é, contingentes, em relação a suas causas próximas.

Do mesmo modo e contràriamente à opinião de ARISTÓTELES (*Metaph.*, 1074 b 32), *Deus conhece o mal e o pecado*, primeiro, porque é Legislador e Remunerador supremo e, também, porque, como Causa primeira, concorre para o ser físico do pecado, isto é, tudo o que há nÊle de positivo e de bom.

c) *Deus vê tudo em sua essência.* É em sua essência que Deus conhece todos os possíveis e todo o real, como participações ou imitações, infinitamente múltiplas e diversas desta essência infinita. Deus não poderia conhecer de maneira diferente as coisas distintas de si, porque sua ciência não é o efeito, mas a própria causa das coisas. *Não é porque as coisas existem ou podem existir que Deus as conhece, mas porque Deus as conhece é que elas podem existir ou existem.* Supor, como fizeram alguns filósofos, que os possíveis existam, fora do entendimento divino, é introduzir em Deus potência e imperfeição, já que é lhe atribuir, como capaz de determiná-lo, um objeto distinto dêle mesmo.

408 3. **As idéias divinas.** — Os possíveis no pensamento de Deus, nada mais são do que a *essência divina*, conhecida por Deus, não precisamente em si mesma, mas como participável e imitável pelas criaturas. Assim, por um só e mesmo ato, Deus conhece, ao mesmo tempo, sua essência infinita e a infinidade dos possíveis.

Disto decorre que a ciência divina compreende *tôdas as idéias possíveis*. Devemos, com efeito, admitir em Deus a existência de idéias em número infinito, porque as idéias se multiplicam como as causas das quais são o tipo inteligível. Ora os possíveis são em número infinito, visto como são a essência divina como participável e que a essência infinita de Deus é, infinitamente, imitável. — Por outro lado, como Deus é causa primeira, onipotente e perfeitamente inteligente, sua ciência vai tão longe quanto sua ação efetiva e quanto sua ação possível. *Deus tem, pois, idéias distintas de tudo o que faz e de tudo o que pode fazer.* Dizendo isto, nenhuma potencialidade introduzimos em Deus, porque as idéias, em Deus, não são, como em nós, o princípio do conhecimento das coisas: são apenas os modelos, segundo os quais Deus realiza, ou pode rea-

lizar tôdas as coisas. A idéia não é em Deus aquilo por que conhece: Aquilo por que Deus conhece é sua própria essência, como infinitamente imitável. — Vemos, também, que, esta noção das idéias divinas, nenhuma composição real põe em Deus, porque *deveríamos dizer que Deus tem a idéia de uma infinidade de coisas ao invés de dizer que êle tem uma infinidade de idéias*. Ora, esta idéia da infinidade das coisas é sua própria essência, enquanto infinitamente participável.

C. Meio da ciência divina

404 1. **O problema.** — O princípio pelo qual Deus conhece é a própria essência de Deus. O modo, segundo o qual Deus conhece, consiste num ato único e infinitamente simples que não difere, realmente, do Ser divino. Resta saber qual é o meio do conhecimento divino, isto é, *aquilo em que Deus conhece as coisas distintas de si*.

É claro, em primeiro lugar, que êle as conhece em si mesmo. Podemos, entretanto, procurar mais adiante e perguntar a nós mesmos *se Deus conhece os sêres na contemplação de sua essência, ou nos livres decretos de sua vontade*. Se só se tratasse de sêres não livres, a solução não encerraria dificuldade: Deus vê os puros possíveis em sua essência e os sêres reais em seus livres decretos. A coisa, porém, se complica, quando se trata de definir o meio pelo qual Deus prevê os *atos livres* do homem. Se dizemos que Deus conhece os futuros livres por sua essência, independentemente de qualquer decreto, a ciência de Deus é dependente de fatos contingentes e, por conseguinte, potencial e imperfeita. Se dizemos que Deus conhece os futuros livres por seus decretos, a liberdade das criaturas parece comprometida, uma vez que seus atos estão predeterminados. Trata-se do difícil problema de conciliar a paciência divina com a liberdade que, aqui, está em jôgo.[2]

2. **Opiniões.** — Há duas certezas que estão acima de qualquer discussão, ou seja, a *preciência universal de Deus*, mesmo no que diz respeito aos futuros livres e contingentes, e a *liberdade humana*. De fato, como recusar a preciência infalível de Deus que é eterno, cuja ciência é infinita, como a existência e que deixaria de ser causa primeira universal, se lhe escapasse a previsão das livres determinações. — Quanto à liberdade humana, sabemos que é atestada da maneira mais segura pela consciência e que deriva da razão *(II, 538-542)*. É possível que, para nós, a conciliação destas duas certezas encerre um mistério, que é, pròpriamente, o da *coexistência do finito e do infinito*. Segundo a comparação de Bossuet, devemos segurar, bem frime, os dois extremos da corrente, ainda que não vejamos, de que modo estão unidos entre si. Em todo caso, os filósofos e, sobretudo os teólogos, multas vêzes tentaram precisar como podem coexistir a preciência divina e a liberdade humana. Suas opiniões a êste respeito, podem ser reduzidas a duas principais, a dos *tomistas*, que defendem a premoção física, e a dos *molinistas*, que propõem a teoria da ciência média.

---

[2] Boèce, *De Consolatione Philosophiae*, L. V. proses 3 e 4, resume, claramente o sentido do debate, recordando a posição dos antigos (Platão, Aristóteles, Cícero, Estóicos, Proculo) nesta matéria.

a) *A premoção física.* Para os tomistas, *Deus vê os futuros livres, no decreto de sua vontade.* De fato, dizem, Deus não os pode ver diferentemente, ou seja, nem na causa livre que os produz, — nem nas proposições que os exprimem. Não os vê em suas causas livres, porque nelas não estão: estas são por definição, indeterminadas *(II, 535)*, e não há ligação necessária entre elas e seus efeitos. — Deus, tampouco, vê os atos livres nas proposições que os exprimem, porque estas são, por natureza, posteriores ao que exprimem: se Deus conhece a verdade de qualquer proposição, é porque conhece as próprias coisas. — Poderíamos, é certo, dizer que Deus conhece os futuros livres em sua existência, que já está atual e presente no pensamento divino. Isto, porém, não é uma solução: é o problema para resolver, já que, *precisamente, se trata de saber como um fato que é futuro e contingente, por si mesmo, pode já ser atual, em relação a Deus.*

Devemos, portanto, dizer que Deus vê os futuros livres no livre decreto de sua vontade, a saber, *no concurso, pelo qual êle os determina para a existência* e que os torna presente por tôda a eternidade. Êste concurso, por outro lado, não deve ser concebido como simplesmente simultâneo à atividade das causas livres, porque a ciência divina viria a ser, pelo menos para uma parte, passiva, em relação aos futuros livres, — mas, como *antecedente* desta atividade livre, isto é, como uma *predeterminação* (ou premoção física), infalivelmente eficaz.

b) *A ciência média.* O teólogo espanhol MOLINA, achando que a opinião tomista conduz à negação da liberdade humana, propõe, na sua *Concordia* (1588), um sistema baseado na existência em Deus de uma ciência média, distinta da ciência de pura inteligência e da ciência de visão. De fato, se quisermos conciliar a eficácia do concurso divino com a liberdade, teremos, explica MOLINA, que admitir em Deus uma *ciência intermediária, que tem por objeto os futuros condicionais,* isto é, que prevê, antes de qualquer decreto, o que a vontade do homem fará, se tal ou qual condição se apresentar. Sendo o decreto divino ou a determinação do ato dependente da existência da condição ou das circunstâncias do ato, que estão no poder do homem, concebemos que o ato seja livre, apesar da determinação divina, porque é produzido pelo concurso simultâneo do agente livre e de Deus.

405 3. **Discussão.** — As duas opiniões encerram dificuldades. A questão, porém, é saber se estas dificuldades pertencem à própria natureza do problema, ou se provém de uma noção inexata de seus têrmos. Êste último caso parece ser o da opinião molinista.

a) *Dificuldades da ciência média.* Parece que a *ciência média* não tem realmente um objeto distinto das duas outras ciências. De fato, os futuros condicionais, que são, provàvelmente, o objeto desta ciência, são ou não puros possíveis. Se o são, isto é, se a condição da qual dependem, não fôr posta, entram no domínio da ciência de simples inteligência. Se não o são, isto é, se sua condição deve ser posta, pertencem à ciência de visão.

Os molinistas respondem que a existência dos futuros contingentes dependem de uma *condição* e que esta dependência os distingue, ao mesmo tempo, dos objetos da ciência de simples inteligência e dos objetos da ciência de visão. Esta resposta, porém, parece ineficaz e perigosa para a liberdade: ineficaz, porque não compreendemos que a ciência divina veja os futuros, em sua condição ou por

sua condição, uma vez que, por definição, *não há conexão necessária entre atos livres e sua condição*, — perigosa para a liberdade, porque, se a ciência de Deus é certa, esta certeza, no caso dos futuros condicionais, suporá que haja uma conexão necessária entre as condições do ato, provàvelmente, livre, e é êste mesmo ato, o que é contraditório à noção de liberdade *(II, 528)*.

b) *O mistério da predeterminação.* As observações precedentes fazem-nos pensar que a doutrina da *premoção física é menos uma teoria do que o próprio enunciado de um mistério*, que é o da ação divina, cujo modo divino próprio nos está necessàriamente, oculto. Tôda a questão se reduz, pois, em saber, por um lado, se as exigências absolutas da causalidade divina obrigam a admitir a predeterminação, embora encerre um certo mistério e, por outro, se a preterminação é contraditória com a liberdade humana.

Sôbre o primeiro ponto, a resposta só pode ser afirmativa, porque, *se Deus é causa primeira universal, é preciso que o ser dos futuros livres, como tudo o que é e como tôdas as modalidades do ser, sem exceção nem condição, venha de Deus*. Por isto, também, a preciência dos futuros livres deve ser concebida como infalìvelmente eficaz. Qualquer outra solução leva a introduzir em Deus potencialidade e passividade, o que é, pròpriamente, absurdo, por ser Deus Ato puro.

O segundo ponto, relativo à compatibilidade da preciência e da predeterminação com a liberdade, não pode receber solução direta e positiva. Tudo o que, aqui, podemos fazer, é estabelecer *que não pode haver contradição real.* Sôbre isto, observa SANTO TOMÁS, que a eficácia transcendente da vontade divina concilia a infalibilidade da preciência de Deus com a liberdade de nosso agir. «Sendo a vontade de Deus, soberanamente, eficaz, não sòmente realiza tudo o que quer, mas faz que tudo se realize, como êle quer. Ora, Deus quer para a ordem e perfeição do universo, que certas coisas aconteçam, necessàriamente, e outras de maneira contingente. Por conseguinte, prepara, em vista dos efeitos contingentes, causas contingentes e defectíveis». (I.ª, q. 19, art. 8.) As dificuldades que se alegam vêm de que não apreendemos que «se nosso livre arbítrio é causa de seu ato, não é necessário que seja a causa primeira. Deus é a causa primeira que move as causas naturais e as causas voluntárias. Ao mover as causas naturais, não destrói a espontaneidade ou o natural de seus atos. Assim também, quando move as causas voluntárias, não destrói a liberdade de sua ação, mas êle a cria nelas, porque opera em cada criatura segundo a natureza que lhe deu». (I.ª, q. 83, art. 3, ad. 1.) A vontade humana e a moção divina são, portanto, duas *causas totais*, uma das quais está subordinada a outra, tanto que *o ato livre é todo inteiro de Deus, como causa primeira e todo inteiro do homem, como causa segunda.*

Portanto, o mistério subsiste quanto à maneira, como a eficácia transcendente da causalidade divina, longe de destruir a liberdade, produz, em cada agente livre e com êle, até o modo livre de seus atos.[3] Mas ponto mais alto de nossa sabedoria está, sem dúvida, aqui, em discernir o sentido e as razões de um mistério, que não é possível diminuir senão reduzindo Deus a nossas medidas.

---

[3] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les perfections divines*, pág. 123.

§ 2. A vontade de Deus

407 Depois de considerar a inteligência e a ciência de Deus, estudaremos a vontade e o amor divino. A nosso modo de ver, o amor é o ato da vontade, como a ciência é o ato da inteligência. É, evidente, porém, que estas distinções são puramente lógicas, quando se trata de Deus, e ajudam-nos sòmente a falar dêle. À vontade e ao amor, acrescentaremos a justiça e a misericórdia, que concebemos, como virtudes divinas, especialmente, relacionadas com a vontade.

A. A vontade divina

1. **Natureza da vontade divina.** — Que haja em Deus uma vontade, isto decorre, necessàriamente, do fato de que *a vontade é inseparável da natureza inteligente*, porque é essencial a tôda natureza, agir e procurar sua perfeição.

Conhecemos a vontade divina pela nossa. Não é aquela, porém, como esta, uma faculdade ou ato transitório, porque seria imperfeita, se não estivesse, sempre e plenamente, em ato. É ela, o *ser mesmo de Deus*, enquanto age e ama o bem de um amor, essencialmente espiritual, como o conhecimento intelectual de que procede.

2. **Objeto da vontade divina.** — A vontade divina tem, por *objeto primeiro* e necessário a bondade divina ou o bem absoluto e, por *objeto secundário*, todos os bens distintos da divina essência. De fato, o bem é o objeto formal e necessário de tôda vontade. A vontade divina deve, portanto, tender ao bem e, sendo perfeitíssima, deve tender a êste, na medida em que êle próprio é perfeito. Ora, sabemos que a essência divina é o bem absoluto e infinito e fonte de todos os bens, que ela contém, eminentemente. *Deus ama-a, portanto, infinitamente*, como a conhece, como fim principal e primeiro de sua vontade. Quanto aos bens finitos, *Deus os quer e os ama, pelo mesmo ato que o faz querer e amar sua própria essência*, uma vez que, são bens, apenas por participação à sua Bondade essencial e infinita.

Dizemos: Deus quer como conhece, porque a vontade acompanha a inteligência. Isto não significa, porém, que Deus queira, necessàriamente, os sêres distintos dêle, como os conhece, necessàriamente. Há, de fato, uma diferença capital entre o que Deus conhece e o que quer: *as coisas são conhecidas por Deus, enquanto nêle, mas são queridas por êle (ou criadas), enquanto estão em si mesmas.* Que as coisas sejam conhecidas por Deus, é uma perfeição sua e, por isto, são, necessàriamente, conhecidas por êle; que as coisas existam, porém, é uma perfeição das coisas e não de Deus e, por isto, Deus

não as faz, necessàriamente: elas permanecem contingentes em si mesmas, embora necessàriamente conhecidas por Deus.

408 3. **Propriedades da vontade divina.** — A vontade divina é absolutamente independente, imutável e eficaz. É absolutamente independente, porque não pode proceder de nenhuma causa, pròpriamente dita. A vontade de Deus se comporta como sua inteligência: não é porque as coisas existem que Deus as conhece e, sim, porque Êle as conhece, elas podem existir; se Deus não as conhecesse, seriam impossíveis. Assim, também, não é porque as coisas existem e são boas que Deus as quer, mas porque Deus as quer, elas existem e possuem seus diversos graus de perfeição.

A vontade divina é *absolutamente imutável*, por um lado, porque a ciência de Deus é infinita e seus decretos, necessàriamente, tudo previram de tôda eternidade, — e, por outro, porque sua natureza, que é perfeita e nada pode perder ou acrescentar, não pode variar em seus desígnios. Deus não muda, pois, de vontade, embora queira a mudança: o que quer, êle o quer, uma vez por tôdas e eternamente.

Enfim, a vontade divina é, *infalìvelmente, eficaz*, já que é a causa primeira de tudo o que existe: tôdas as causas seguidas, cegas ou livres, que só têm realidade pela causalidade primeira de Deus, não podem contrariar nem limitar a soberana eficácia do querer divino.

4. **A liberdade divina.** — Deus é, soberanamente, livre. Êle o é, por um lado, *relativamente a todos os bens contingentes*, porque a divindade basta-se a si própria sendo o bem absoluto. Deus pode, pois, criar ou não criar e criar tais sêres antes do que outros. Por outro lado Deus é livre, *relativamente aos meios, pelos quais realiza os fins de sua sabedoria infinita.* Nenhum limite, a não ser o nada absoluto, restringe a soberana independência de sua ação. Está apenas ligado, se assim podemos falar, por sua ciência e sua sabedoria e pela necessidade natural das coisas. Mas sua sabedoria e sua ciência são êle mesmo e não uma lei estranha ou superior a êle. Quanto à *necessidade natural* das coisas, não poderia nem enfraquecer nem limitar sua liberdade, uma vez que decorre de sua perfeição e de sua livre decisão. Deus é, pois, não só, infinitamente, livre: é a própria Liberdade.

B. Justiça e misericórdia de Deus

409 A justiça e a misericórdia de Deus derivam, igualmente, de sua perfeição.

1. **A justiça divina.** — A justiça de Deus não é a de um inferior para com seus superiores, nem de um igual em relação a seus iguais, nem mesmo a de um senhor muito poderoso e sábio para com seus servos. Ela é o *atributo, pelo qual Deus dá a cada criatura o que lhe convém*, isto é, tudo o que exige sua natureza e função, no concerto universal. No que se relaciona com a criatura racional, Deus a trata, segundo seus méritos e suas obras: não permite que nenhum dos atos livres que executa permaneça, sem efeito, sem reparação ou recompensa.

2. **A misericórdia divina.** — Deus é infinitamente misericordioso. Não que sua misericórdia suponha, como no homem, uma piedade pròpriamente dita ou uma tristeza compassiva. Como a justiça, exclui qualquer imperfeição. Tem, porém, isto de análogo com a nossa, *afasta o mal de outrem*, entendendo por "mal" qualquer espécie de defeito. Êste ofício pertence, por excelência, a Deus, porque o mal só pode ser afastado pelo efeito de uma superabundância de bondade. Ora, sabemos que Deus é a bondade essencial. — Devemos mesmo dizer, como SANTO TOMÁS (I.ª, q. 21, art. 4), *que a obra da justiça pressupõe sempre a misericórdia e nela se apóia.* De fato, nada é devido à criatura, a não ser, por causa de alguma coisa que nela preexiste, ou que se considera primeiramente nela, e, se esta própria coisa é devida é ainda em função de algo anterior. Como não podemos, entretanto, ir assim até o infinito, teremos de chegar a alguma coisa que só dependa da bondade divina, que é o fim supremo. Assim, a misericórdia aparece como a primeira raiz das obras de Deus.

§ 3. A PROVIDÊNCIA DE DEUS

A. Natureza da Providência

410 A providência encerra dois elementos ou aspectos principais: *o conhecimento* do que convém fazer para conseguir um determinado fim e a *execução* do plano assim fixado. A providência depende, pois, ao mesmo tempo, da inteligência e da vontade.

1. **A providência infinita de Deus.** — A providência pertence necessàriamente a Deus, como causa primeira do universo, ao mesmo tempo, em seu conjunto e em seus elementos, porque nada se faz que não proceda dêle. Foi *Deus quem concebeu o plano das coisas e o realiza por seu poder,* determinando a cada criatura e, a todo o universo, o fim a atingir;

bem como os meios necessários para sua realização. Se é verdade que a prudência humana é tanto mais perfeita quanto menos esteja entregue à causalidade e à imprevisão, muito mais será necessário, que a providência de Deus, que é como uma prudência infinita, elimine, absolutamente, o acaso, isto é, preveja tudo, tudo ordene, tudo disponha da maneira mais sábia.

2. **O govêrno divino.** — A providência é também uma arte, isto é, uma obra de govêrno. De fato, a sabedoria perfeita consiste em tudo conhecer e em servir-se de tudo o que se conhece para realizar o que se quer. Ora, Deus é perfeitamente sábio, e, por conseguinte, sua providência não é uma ciência estéril: ela administra o conjunto e os pormenores e devemos dizer até que é *neste govêrno de tôdas as coisas que consiste, formalmente, a providência de Deus.*

B. Modo da Providência

411 1. **A Providência e a natureza das coisas.** — É evidente que a providência, que procede da ciência infinita de Deus e de sua vontade absolutamente perfeita, não pode, em caso algum, ser concebida como uma ação caprichosa, que modificaria, arbitràriamente, o curso das coisas. — Deve aquela ser pensada, como ação de uma vontade soberana e infinitamente sábia, conforme a natureza de cada criatura, e conforme, portanto, no homem à liberdade: ação que, essencialmente, consiste em orientar o curso das coisas para o bem de tôdas as criaturas, tais como a definem seu lugar e sua função na arquitetura universal.

A ação providencial *está subentendida à atividade das criaturas e não justaposta a esta atividade.* Utiliza-a e penetra-a, como a vida utiliza o mecanismo e penetra a matéria. Está em tôda parte e em tudo, nas revoluções das esferas, na inumerável multiplicação das espécies, na vida e no movimento de nosso coração, nas aspirações de nossa alma e impulsos de nossa boa vontade, e até mesmo no mal, que deve de algum modo se integrar no plano da Providência. Todo o universo, em tudo o que contém e em cada um de seus instantes, é apenas o desdobramento visível do Amor.

2. **O milagre.** — A palavra milagre significa etmològicamente uma *coisa maravilhosa,* que provoca espanto e admiração, porque sua causa é desconhecida. Quando dizemos "isto é um milagre", queremos significar que o acontecimento não se pode explicar por uma causa ordinária. — No sentido próprio, chamamos milagre *todo fato sensível e extraordinário*

produzido por Deus, fora do curso ordinário das coisas. O milagre é, portanto, um fato insólito, não no sentido de que deveria ser raro, mas no de que exclui qualquer explicação pelo curso ordinário da natureza.

Nada autoriza a negar a possibilidade do milagre, nem do lado das leis da natureza, que dependem do seu autor, — nem do lado de Deus, cuja sabedoria e imutabilidade êle não contradiz, visto como o milagre, se derroga à ordem da natureza sensível, entra na ordem total, que é espiritual, e foi previsto por Deus, como um elemento desta ordem.

C. O problema do mal

412 1. **O mal e a providência.** — A existência do mal no mundo é freqüentemente invocada para negar a existência de Deus ou a realidade da providência divina.[4]

a) *A existência de Deus e a realidade do mal.* A negação da existência de Deus, longe de resolver o problema do mal, torná-lo-ia apenas completamente insolúvel. De fato, *se os males de que sofremos fôssem sem remédio nem compensação, o mundo seria definitivamente absurdo,* privado de sentido e radicalmente mau. Neste caso, porém, como compreender a ordem física que aí reina? *Se há uma ordem cósmica, como não existiria, ainda com mais razão, uma ordem moral,* isto é, como não teria o mal, nenhuma explicação nenhum sentido?

b) *O dualismo maniqueu.* Renunciemos procurar a explicação do mal na hipótese de que haveria um Princípio do mal ao lado ou diante de um Princípio do bem. Esta hipótese dualista, defendida pelos Maniqueus (discípulo de MANÉS ou MANI, III século após J.C.), é de fato contradita, de um lado, pela unidade interna do universo, e de outro por tudo o que supõe de ininteligível, quando proclama dois Princípios absolutamente primeiros, autônomos e infinitos, que reciprocamente se limitariam. (Cf. SANTO AGOSTINHO, *De duabus animabus et De moribus Manichacorum.)*

413 c) *As teorias otimistas.* Algumas doutrinas, chamadas otimistas, quiseram negar a realidade do mal, reduzindo êste à *pura aparência.* É, porém, ir contra a evidência. *A existência de inumeráveis males* é um fato tão certo que tôdas suas descrições conservam-se sempre distantes da realidade. Mortalidade e iniqüidade, desordens físicas e morais, o homem experimenta êstes dois abismos de sofrimentos, faça que esfôrço

---

[4] Cf. SERTILLANGES, *Le problème du mal,* 2 vol., Paris, 1951.

fizer para lhes escapar. Estamos de um certo modo mergulhados na dor: é cá na terra, de fato, nosso elemento natural.

Pode a *vida social*, trazer remédio eficaz para esta situação? Como pensar nisto, se a sociedade humana, em todos os graus, família, cidade, pátria universal, sofre também males sem número: injustiças, suspeições, inimizades, traições, sedições, homicídios, guerras e paz incerta? O pouco bem que encontramos apenas torna mais amargo as dores da vida. — Deveremos contar com a *justiça dos homens?* Quem não vê, entretanto, que o que lhe escapa é o próprio santuário da inocência e do crime, a consciência: por não ser possível sondar os rins e o coração, muitas vêzes condena o justo e absolve o culpado, e os males que procedem de uma justiça imperfeita são tão inevitáveis que o juiz mais prudente os produz do mesmo modo como o mais corrompido. Miséria humana, pior que a maldade.

Contra estas constatações, os ESTÓICOS apresentam apenas inconsistentes *paradoxos,* quando pretendem que depende do sábio suprimir, de algum modo, até a possibilidade do sofrimento, opondo aos males que afligem a humanidade, uma impassibilidade soberana. Em primeiro lugar, porém, a impassibilidade, mesmo que a supuséssemos possível, o que os fatos desmentem, só a poderíamos obter, à custa de um esfôrço tão difícil e árduo que faríamos apenas curar um mal com outro. Além disto, se nada temos que temer, o mal é tão grande que tememos assim mesmo. Enfim, os ESTÓICOS se contradizem e condenam sua própria doutrina quando aconselham ao sábio, cuja coragem se sente inferior aos males que o acabrunham, matar-se: como atrever-se a dizer que só depende do sábio que a vida seja feliz, no momento em que procura o consôlo da morte?

414 d) *As teorias pessimistas.* Outro excesso é definir o mal, como o fazem SCHOPENHAUER, LEOPARDI e os pessimistas, pelo fato de existir ou, como diz HEIDEGGER, de ser "atirado na existência", sob o pretexto de que ser é lutar e sofrer ou, pelo menos, sentir a angústia do nada. Primeiro, *concebemos bem o ser sem luta nem sofrimento:* Êstes são então acidentais ao ser e não podem servir para defini-lo. Quanto a esta coisa horrível "de sentir fugir tudo o que possuímos" (PASCAL, *Pensées,* éd. Brunschvicg, 429), não seria um mal absoluto senão na hipótese materialista: a angústia da dissolução carnal é, no homem, o sinal e o efeito de uma consciência de imortalidade.

Por outro lado, se o mal é um não ser, como privação, só pode, por isto, consistir em diminuir o bem que convém a uma

natureza dada. Seja qual fôr, porém, a extensão desta privação, jamais será total a ponto de não deixar subsistir nenhum bem: o têrmo do mal é o nada. Assim, é contraditório afirmar uma substância absolutamente má, porque isto equivale a afirmá-la como ser, enquanto substância, natureza ou efeito, e, enquanto absolutamente má, negar-lhe tôda espécie de ser. *Se portanto existe o mal, é porque há o bem.*

Podemos distinguir dois tipos de pessimismo, ora racional, ora afetivo, segundo o princípio sôbre o qual se baseia.

O pessimismo de SCHOPENHAUER (de tipo afetivo) se apóia sôbre uma análise da relação do desejo e do querer. O desejo faz passar de um estado de inquietude e de incompletude a um estado de saciedade, acompanhado de desgosto e de abatimento. Depois o desejo renasce, com a agitação inquieta encerra; em seguida aparece a saciedade e assim indefinidamente. O resultado desta dialética que alterna do desejo à saciedade, é a *insatisfação cíclica*, a impossibilidade absoluta de jamais se estabelecer num estado de tranqüilidade e repouso. — Que meio temos de escapar desta situação e de chegar à ataraxia senão aniquilando em nós a vontade profunda ou o querer viver primitivo de que ela procede, e por conseguinte o desejo pelo qual esta vontade se manifesta e produz em nós incessantemente ao mesmo tempo inquietude e decepção?

SCHOPENHAUER viu muito bem que o desejo (ou tendência) é em nós a fôrça primitiva. Mas propõe apenas uma solução contraditória. Porque, como aniquilar o desejo, senão por uma vontade mais profunda? Na realidade, o desejo é muito mais primitivo como não o julgava SCHOPENHAUER. É êle uma expressão da natureza no que esta tem de mais profundo. Êle exprime de algum modo o próprio sujeito, isto é, o que lhe é necessário para se manter e se acabar em seu ser. Por êle e nêle se manifesta esta vontade de natureza *(voluntas ut natura)*, que é o princípio primeiro de atividade e fonte de dinamismo para o vivente *(206)*.

É certo que para sêres que devem buscar fora de si mesmos o que aplaca a necessidade e satisfaz o desejo, o sofrimento poderá nascer da distância que existe entre o desejo e a coisa capaz de satisfazê-lo. Dêste ponto-de-vista, isto é, ao mesmo tempo do ponto-de-vista do próprio desejo, que é sinal de uma falta e como tal, afetado de um certo sofrimento, — e do ponto-de-vista do esfôrço a fazer, para satisfazer o desejo, o estado da criatura comporta «pena e dificuldade». (SANTO AGOSTINHO observa que teria sido assim também na hipótese de que a humanidade adâmica não tivesse pecado)[5] Isto, porém, não justifica o pessimismo de SCHOPENHAUER. Porque *esta pena e esta dificuldade não são um mal absoluto*, — e até, tomadas em si mesmas, são condição de grande bem, uma vez que mantém no homem o *impulso para a perfeição*. São a mola que impulsiona o homem a nunca se satisfazer com sua condição presente e que faz a humanidade avançar para um estado que comporta mais amor e mais justiça.

As filosofias contemporâneas do absurdo[6] representam uma corrente bem diferente, pelo menos em aparência, mais intelectual do que a que muitas vêzes parece se aproximar do neo-estoicismo de

---

[5] Cf. *De Libero Arbitrio*, III, ch. XX-XXII.

[6] G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, 1943. — A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1943.

A. DE VIGNY.[7] Retomam, de fato, sem grande originalidade, os temas céticos, aos quais a morte acrescenta o sentimento dramático da universal ilusão. «A vida vai perder-se na morte e o conhecido no desconhecido. O conhecimento é o acesso ao desconhecido. O sem-sentido o fim de cada sentido possível.» «Não há mais Deus na morte inacessível, nem na noite de tinta, só se ouve *lamma sabachtani*, a frasezinha que, os homens, entre tôdas carregaram de sagrado horror». (BATAILLE, págs. 157 e 113.) «Num universo, repentinamente privado de ilusões e de luzes, escreve CAMUS (pág. 18), o homem sente-se um estranho. Êste exílio não tem remédio, já que está privado das recordações de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Êste divórcio entre o homem e sua vida, entre o autor e seu cenário, é pròpriamente o sentimento do absurdo.»

A êste absurdo essencial e irremediável do mundo e da vida, os filósofos do absurdo querem opor ou o riso olímpico, que significa a «renúncia à qualquer esperança» (BATAILLE, pág. 158), ou o desprêzo, porque, diz CAMUS (pág. 166), «não há destino que não possamos vencer pelo desprêzo». Dupla atitude que poderia ser simbolizada pela água forte de DURERU, *Le Chevalier, le chien et la mort* (tal como a compreende NIETZSCHE na *L'Origine de la Tragedie)*: «um espírito que se sente isolado, desesperadamente solitário, que só, com seu cavalo e seu cão, prossegue impassivelmente seu caminho de pavor sem preocupação com seus horríveis companheiros, e sem esperança».

Não são estas duas formas da ataraxia estóica e que não excluem formalmente o suicídio, senão porque só descobrem nêle outra maneira de confessar a realidade do mal e de nêle consentir? Mas, não se pode ver nisto, como no estoicismo, precisamente uma vista do espírito, uma «atitude», se assim o quisermos, mais do que uma conduta real, existencialmente exercida e fundada? Porque aqui a única conduta coerente seria a do silêncio ou, como observava KIERKEGAARD a respeito do herói da fé, o *incognito* do comportamento banal e comum. É tampouco coerente para o desespêro explicar-se e comentar-se a si mesmo quanto para o absurdo demonstrar-se racionalmente. Os filósofos do absurdo dão a impressão de juntar estas duas desgraças.

415 2. **Mal físico e mal moral.** — Há, portanto, ao mesmo tempo o bem e o mal. A questão é saber porque *existe o mal*. Para resolver êste problema, é preciso, primeiro, distinguir o *mal físico*, que pertence à ordem corporal e se traduz pelo *sofrimento* e o *mal moral*, que é essencialmente a *violação voluntária e livre da ordem querida por Deus* à qual chamamos falta ou pecado. São ambos, não a simples ausência de um bem superior à natureza, mas privação de um bem que convém à natureza. — Devemos então afastar a noção, proposta por LEIBNIZ, de um "mal metafísico", que consistiria na sim-

---

[7] Cf. VIGNY, *Journal intime*: "É bom e salutar nunca ter uma esperança... Um desespêro tranqüilo, sem convulsão de cólera e sem censura ao céu, e a própria sabedoria". — *La Maison du Berger*: "O justo oporá o desdém à ausência — E não responderá senão por um frio silêncio — Ao silêncio eterno da divindade". — *La Mort du loup*: "Faze enèrgicamente tua longa e dura tarefa... Sofre e morre em silêncio".

ples finitude do ser criado, isto é, na ausência de uma perfeição não exigida pela integridade natural das criaturas. Não é um mal real para a pedra não ser sensível, nem para o animal ser irracional.

A distinção entre mal físico e mal moral permite-nos apreender o sentido geral de uma solução do problema do mal.

a) *O mal não é natural.* O mal não pode entrar na definição da natureza. Deus, criador infinitamente bom e sábio de tôdas as naturezas, só pode querer o bem. *Nenhuma natureza, como tal, pode encerrar o mal moral, nem o mal físico,* entendidos como privações de um bem moral ou físico devido à natureza. — É verdade que a ordem corporal encerra, como tal, pena e dificuldade. Esta pena, porém, e esta dificuldade estão naturalmente ordenadas para o bem e a felicidade do homem. Por isto, o nome de mal não lhes convém realmente, já que são, não privações, mas condições do bem.

Não podemos, entretanto, julgar que a realidade do sofrimento sobrepasse imensamente o que pode aparecer como natural condição do bem? Neste caso, como o mal pròpriamente dito não pode vir do Deus, e é, segundo expressão de SANTO AGOSTINHO (*De vera religione*, ch. XII, n. 23), "ou o pecado ou a conseqüência do pecado", seríamos levados a dizer que os males de que sofre a humanidade só podem resultar de uma desordem moral voluntária na criatura racional e livre. Sabemos que era êste o ponto-de-vista de PASCAL. Para que êste argumento fôsse porém conclusivo, teríamos evidentemente de estabelecer que os males, aos quais está efetivamente exposta a humanidade, ultrapassam realmente o que é compatível com uma natureza íntegra, tal como Deus a deve ter criado. Não poderíamos, ainda, por uma prova dêste gênero, senão chegar a *conjeturar* que o mal provém de uma espécie de tara que pesa sôbre todos os homens.[8] Abandonada a suas próprias luzes, a razão não nos permitiria ir mais adiante. Só a fé cristã define as modalidades históricas da queda da humanidade.

416 b) *A possibilidade radical do mal.* A raiz primeira do mal está na *finitude da criatura racional*, que a torna capaz de cometer o pecado e introduzir assim no mundo os males que dêle resultam. Mas, só se pode tratar de uma *pura capa-*

[8] L. LAVELLE, *Le Mal et la Souffrance*, demonstra (págs. 36-54) que "o mal só pode ser definido, embora creiamos o contrário, por sua relação com a vontade e não com a sensibilidade" e que o mal só pode ser concebido "como uma separação, a ruptura de uma harmonia, quer no mesmo ser, quer entre todos os sêres".

cidade e não de uma necessidade. O homem é livre e Deus, que o criou, respeita e garante esta liberdade. Se então o homem pecou, fê-lo voluntária e livremente.

O problema que se apresenta aqui é o de explicar o mal da ação livre, isto é, de descobrir qual é *a raiz primeira do mal.* O mal provém, de fato, de um certo *defeito* pressuposto na vontade *(229).* É, porém, evidente, de um lado, que êste defeito não deve resultar da natureza física da vontade, senão não seria o efeito de uma atividade livre, — e de outro, que aquêle não deve ser por *si mesmo* um mal *moral,* senão explicaríamos o mal pelo mal e cairíamos numa regressão ao infinito.

Trata-se, portanto, de explicar o mal por uma ação que seja *livre* (sem o que não haveria mal *moral*) e que não seja, entretanto, já um *mal* (sob pena de círculo vicioso).

A solução dêste problema está contida nas análises que fizemos da vontade livre em Psicologia *(II, 535).* Vimos que, por si mesma, isto é, por natureza, a vontade é tendência para o bem, mas de tal modo, que à razão compete definir se o bem que solicita o querer é moralmente legítimo. Ora, está nas mãos da vontade de produzir seu ato; isto é, de escolher entre os bens que a solicitam, sem considerar a regra da razão pela qual seu ato deveria ser justificado e ordenado. Êste é precisamente o primeiro defeito que está na raiz metafísica do mal moral. Êste defeito tem como causa primeira a própria liberdade (ou poder de escolher sem ser forçado); êste defeito, porém, não é um mal por si mesmo, porque não é absolutamente necessário considerar constantemente a regra da ação, e sim, considerá-la sòmente *no momento mesmo da ação.* O mal moral resulta precisamente do fato de que a vontade escolhe sem a consideração *atual* à regra, o que *priva* seu ato da retidão que deveria ter. Vemos, assim, que *antes da falta moral, não há privação de um bem requerido* (o que já seria um mal), *mas sòmente uma pura e simples negação.* [9]

Pelo que acima ficou dito, compreendemos que *ser livre, no pleno sentido da palavra, é sempre agir por razão.* O mal, sob tôdas as suas formas, é uma escravidão, porque é um abandono ao determinismo irracional. O que o especifica, porém, como mal moral, é ser uma *escravidão consentida.* A vontade serve-se de sua liberdade, isto é, de sua indeterminação, para acorrentar-se a si mesma, visto como, por efeito, da não consideração da regra (paixão ou interêsse, precipitação ou preguiça, vaidade, etc.), submete-se à determinação afetiva *(II, 357-359).*

Não podemos, por outro lado, censurar à Deus ter dado ao homem o perigoso bem da liberdade. Porque é uma maravilhosa prerrogativa, podermos determinar-nos por nossa própria escolha, conformarmo-nos, por um ato de vontade livre, à ordem divina e colaborarmos, assim, de algum modo, com a atividade criadora de Deus. Esta perfeição, sem dúvida, não é absoluta, pois encerra a falibilidade, como uma conseqüência necessária da natureza finita da criatura. Mas a *justiça,*

---

9 Cf. SANTO TOMÁS, *Somme théologique,* 1.ª, q. 49, art. 1; *De Malo,* q. 1, art. 3; *Contra Gentiles,* II, ch. 46; III, ch. 10 e 13.

exige, apenas, que o homem seja senhor de sua vontade e de sua escolha, de modo que, quando peca, carrega sòzinho a responsabilidade de sua falta e dos males que a acompanham.

c) *Deus faz que o mal sirva para o bem*. A sabedoria de Deus faz, aliás, que o *mal entre na ordem*, não essencialmente, visto como não foi querido por Deus, mas *acidentalmente*, em virtude das exigências da misericórdia, da sabedoria e do poder divinos. Isto equivale a dizer que Deus faz com que o sofrimento seja útil. Só seria absurdo um sofrimento que de nada servisse, que não fôsse a expiação de um êrro ou a condição de um bem. Ora, precisamente, o mal físico ou o sofrimento, tal como de fato resulta do pecado, pode ser um meio de reparação e uma fonte de mérito; pode servir para fazer voltar ao cumprimento do dever. No próprio pecado, insere Deus, para o pecador, uma possibilidade de bem: pode por êle, o homem, conhecer sua miséria, humilhar-se perante Deus e invocar seu socorro.

Vemos, assim, levando em conta êstes princípios gerais, que *a Providência divina está livre de qualquer censura*. Muitas coisas podem seguramente nos parecer misteriosas. Numa coisa porém é bem clara, ainda que haja mistério, não há injustiça. [10]

A questão do *otimismo cósmico* (ou questão de saber se o mundo é o melhor dos mundos possíveis) está ligada ao problema do mal, mas não se confunde com êle. Podemos de fato admitir que o mundo encerra o mal, e até, uma grande soma de males, sem deixar de crer por isto que é o melhor possível. Esta é precisamente a posição de LEIBNIZ (cf. *Discours Métaphysique*, I à VI, *Monadologie*, 53-54, *Théodicée*, I, § 7-10, *Correspondance avec Arnauld)*, que julga que «se o menor mal que acontece no mundo, nêle faltasse, não seria mais êste mundo, que, apesar de tudo, foi julgado o melhor pelo criador que o escolheu» *(Théodicée*, I, 9), — e que se é certo que é possível imaginarmos mundos possíveis, sem pecado nem desgraça... êstes mesmos mundos seriam, aliás, bastante inferiores ao nosso em bem». *(Ibid.*, 10.) Isto acrescenta LEIBNIZ, não se pode demonstrar em seus pormenores; mas devemos concluí-lo *ab effectu*, «visto como Deus escolheu êste mundo como é». O mundo é, portanto, realmente, e em todos os sentidos, o melhor possível dos mundos possíveis.

Conhecemos os sarcasmos que provocou em VOLTAIRE o otimismo leibniziano (cf. *Candide*). É certo que êstes sarcasmos não são razões. Mas é certo também que a tese de LEIBNIZ se presta bastante para estas ironias voltarianas. Seu êrro consistiu, assim pensamos, em não distinguir dois aspectos muito diferentes da questão. *Podemos de fato nos perguntar-nos se Deus não teria podido criar um universo diferente e melhor* (isto é, mais perfeito) *do que o que criou, — ou se não teria podido dar maior perfeição e bondade ao próprio universo que criou.*

[10] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, L. XX, c. 2; — *De Natura boni*.

Ora, se admitirmos a livre criação do universo por Deus, responderemos a primeira questão de que Deus teria podido criar um universo diferente do que criou o qual teria sido, relativamente ao nosso, melhor e mais perfeito. Um tal universo, porém, nunca poderia sem contradição ser considerado ou definido como «o melhor possível», visto como a perfeição finita é como o número, sempre se lhe pode acrescentar alguma coisa. *Falando de maneira absoluta, a noção do «melhor mundo possível» envolve a mesma contradição que a do «maior número possível».* — Se considerarmos, porém, *o universo real,* diremos, para responder à segunda questão, que *Deus necessàriamente o criou o melhor possível:* admitir o contrário, seria dizer, que a obra de Deus está mal feita ou de algum modo inacabada. Vemos agora que LEIBNIZ confunde as duas questões que acabamos de distinguir e que sob a capa de afastar qualquer idéia de um fracasso na obra divina (o que é exato), afirma que Deus não teria podido criar um universo *diferente,* que fôsse mais perfeito do que o universo só efetivamente querido e criado por Deus (o que é falso).

Há aliás um outro aspecto a considerar. Podemos assim mesmo investigar se o universo presente (que é, dissemos, considerado em sua realidade de fato, o melhor possível), não contém, por isto mesmo, tôdas as perfeições possíveis compatíveis com seu grau de ser. Ora, sôbre êste ponto, SANTO TOMÁS responde e com razão (I *Sent.* d. 44, q. 1; art. 3) que se deve admitir, com efeito, que as *perfeições* compatíveis com o universo criado, lhe foram tôdas comunicadas por Deus (sem que o universo não seria, tudo o que deve ser), — mas que isto não ocorre com os *graus* ou *modos* destas perfeições essenciais: êstes graus são de fato infinitos e só uma parte dêles foi conferida ao universo criado por Deus. Assim, se o considerarmos em sua «individualidade concreta» (para a qual concorrem os graus ou modos de perfeição que compõem a perfeição essencial do universo: cf. *De Potentia,* q. 3, art. 10, ad 2m), admitiremos a possibilidade de uma infinidade de universos diferentes, cada um dos quais é o melhor possível, dado o conjunto das perfeições absolutas que o definem e dos modos ou graus que atuam ou realizam estas perfeições absolutas.

§ 4. A ONIPOTÊNCIA DE DEUS

417 1. **Natureza do poder de Deus.** — O poder que encontramos no ser criado é de duas espécies, uma ativa, outra passiva *(196)*. É evidente que por ser Deus Ato puro, não lhe podemos atribuir, sob forma alguma, e em nenhum grau, a potência passiva, que supõe dependência em relação de um princípio exterior e imperfeição essencial. Quanto à potência ativa que está em nós, é ao mesmo tempo o princípio ativo do efeito e o princípio da ação. Ora, *a potência de Deus deve ser o princípio ativo do efeito, mas não pode ser o princípio da ação, isto é, alguma coisa distinta da ação,* determinado e aperfeiçoado pela ação Deus é todo ato e sua potência é um ato supremo, princípio de todos os efeitos.

2. **O poder infinito.** — O poder de Deus é infinito. De fato, a potência de um ser é tanto maior quanto é mais ativa e tem maior alcance. Ora, *a potência de Deus é um ato puro, que não tem limite algum:* é ela o ato mesmo de Deus, que é seu ser, o qual é infinito.

A potência de Deus se estende então a todos os possíveis absolutos. Dizemos: *os possíveis absolutos,* para afastar o círculo vicioso que consistiria em definir os possíveis como o que está no poder de Deus. Mas, se se entende por possível absoluto, tudo o que é inteligível e verdadeiro *(213),* podemos afirmar, sem tantologia, que *Deus pode fazer tudo o que é inteligível,* isto é, tudo o que, de algum modo, pode participar ou imitar sua essência infinita. O poder de Deus é coextensivo à sua verdade, sua ciência e seu ser, do qual, na realidade não se distingue. Deus é portanto o poder infinito.

Que Deus não possa realizar os *contraditórios,* isto de modo algum limita seu poder divino, porque o contraditório é um nada de essência e um nada de inteligibilidade.

418 3. **A potência criadora.** — Formalmente imanente, o poder divino é também *virtualmente transitivo,* isto é, capaz de produzir efeitos exteriores ou de criar. Deus criou, de fato, o universo e tudo o que contém e conserva tôdas as coisas com o mesmo poder que as criou.

a) *A criação.* Não é tanto o fato, mas *o modo da criação* que pode trazer alguma dificuldade. Sôbre êste ponto a maioria das objeções que opõem à doutrina da criação *ex nihilo* provêm do fato de que a questão está mal colocada. Para muitos, falar de criação é necessàriamente por um tempo inicial. Ora, como observamos acima, isto é um êrro. *A idéia da criação,* de fato, *faz absoluta abstração, de qualquer idéia de comêço temporal;* nada afirma além da *absoluta dependência do mundo,* e de todos os sêres, em relação a Deus. Diremos, ainda mais, que, do ponto-de-vista da razão natural, a criação deve ser pensada como *intemporal,* não só do lado de Deus, o que é a própria evidência, mas também do lado do universo. Dizer que o mundo é criado, não significa pois que o mundo começou, que foi depois de não ter sido, mesmo que isto não signifique também o contrário. Isto quer dizer que o mundo não é por si *(a se),* e sim, procede absolutamente de Deus e de um ato da liberdade soberana.

Sem dúvida alguma, o ato pelo qual Deus produz a universalidade do ser ultrapassa infinitamente nosso pensamento. Não é isto, porém, uma razão para o negar. *Negar a criação, no sentido em que acabamos de falar, é professar a aseidade do universo,* afirmar uma tese que encerra muito mais enig-

mas e muito mais insolúveis, do que a doutrina da criação. A verdade é que a negação da criação do universo por um livre decreto de Deus, isto é, a afirmação da aseidade do universo (porque as coisas são idênticas), é uma negação da inteligibilidade. De um lado, com efeito, esta afirmação, ao sustentar que o mundo tem, em si mesmo, a razão perfeita e total de sua existência, situa a razão última do ser no imperfeito, na mudança e, finalmente, como vimos anteriormente, pelas provas da existência de Deus, *no nada*, o que é o maior absurdo. De outro lado, se quisermos conservar um sentido à palavra Deus, isto é, pensar Deus como Ser perfeito e distinto do universo, a afirmação da aseidade do mundo leva a justapor a Deus um ser que dêle não procede e literalmente o limita, isto é, que estamos em plena *contradição*. A negação da criação *ex nihilo* leva também a professar o panteísmo, que examinaremos mais adiante.

Além disto, a idéia de criação não supõe absolutamente a idéia de uma duração vazia, que precede a duração concreta e a existência real. Isto não passa de uma forma imaginativa e, como tal, radicalmente falsa, visto como consiste em afirmar o ser criado como preexistindo ao ser criado. Por isto, nada mais justo do que afirmar que *o tempo é coextensivo ao universo real:* se êste começou a ser, o tempo começou com êle e o tempo deve até ser considerado como lògicamente posterior ao ser imóvel, já que fundamentalmente é apenas uma conseqüência do movimento. Se então o mundo começou, antes do mundo não havia nada, nem ser do mundo, nem duração temporal, nem vácuo, nem matéria preexistente. O ser universal, substância e todos os atributos que o afetam, inclusive a duração, nasceram de um ato absoluto e intemporal de Deus.

Afirma, contra isto, J.-P. SARTRE que uma criação *ex nihilo* não teria sentido algum. De fato, por um lado, a criação *ex nihilo* não pode explicar o aparecimento do ser: êste deveria, nesta hipótese, ser concebido na subjetividade divina e permanecia, por isto mesmo, um modo de ser intra-subjetivo, que nem mesmo admitiria a representação de uma objetividade nem, por conseguinte, a *vontade* de criar do objetivo. — Por outro lado, para que a criação fôsse real, deveria o ser criado se retomar e se arrancar do criador «para se fechar imediatamente sôbre si e assumir seu ser»: neste caso, porém, o criado viria a ser *a se*, isto é, não teria autênticamente a qualidade de criado, senão quando se pusesse em si como absoluto, autônomo e independente. — Diremos enfim que o criado recebe indefinidamente o influxo criador (criação contínua)? Mas, então, diz SARTRE, «êle não tem nenhuma independência própria, *em si mesmo* é apenas nada» e por conseguinte «a criatura não se distingue de modo algum de seu criador»: êle se reabsorve nêle: estamos ante uma falsa transcendência e o criador nem mesmo pode ter a ilusão de sair de sua subjetividade. Devemos então concluir que o ser *é incriado*, sem relação alguma com um outro ser *(L'Être et le Néant*, págs. 32-34).

Êstes argumentos de SARTRE são com efeito apenas uma recusa pura e simples em admitir a criação *ex nihilo*, mas nada valem contra ela. De fato, afirmar que, na hipótese criacionista, o ser permaneceria um modo subjetivo da divindade, equivale negar precisamente o que se está discutindo. É verdade que SARTRE acrescenta que êste modo de ser intra-subjetivo nem sequer poderia encerrar a representação de um mundo objetivo. Não poderia, entretanto, ser êle representação de um mundo *realizável* pelo poder divino, infinito por definição? Aqui ainda SARTRE se limita a negar, não prova nada, porém. — A vontade de criar «do objetivo» não implica absolutamente a representação dêste «objetivo» como tal, já que êste «objetivo» (ou êste real «em si») só pode ser um *efeito* do ato criador. O que êle requer, é simplesmente a representação de um mundo *objetivável* ou *realizável* pelo ato de uma *vontade* absolutamente todo poderosa. — Os outros argumentos de SARTRE dependem do mesmo êrro sôbre o sentido da questão. O mundo criado, diz SARTRE, desligar-se-ia de seu autor por sua própria substância e seria dotado de aseidade. Nisto, porém, está precisamente tôda a questão! Trata-se de saber se o criado não pode «subsistir» sem ter a autonomia absoluta da aseidade. A isto, SARTRE objeta que, pelo fato da continuidade do ato criador, isto é, de uma criação rigorosamente coextensiva à realidade sucessiva do mundo, êste não poderia mais ser distinguido do criador e se reabsorveria nêle. Êste argumento, porém, é evidentemente do mesmo tipo que os precedentes. De fato, trata-se de saber se o mundo não pode, *ao mesmo tempo*, ter o duplo caráter da substância e do ser criado, ou, em outras palavras, se a criação é possível. SARTRE nem mesmo examina êste problema e se limita a afastá-lo por seus argumentos que são simples negações e não provas. Permanece que a criação ultrapassa nosso sentimento: ela inclui o mistério de Deus e de seu poder infinito.

b) *A conservação.* Sabemos que a permanência dos sêres contingentes na existência só se explica adequadamente porque a existência e a vida lhes foram transmitidas. *A todo momento, êstes sêres e o universo inteiro dependem da Causa primeira:* a esta dependência, que nada mais é senão a continuação do ato criador, chamamos a conservação. A atividade criadora de Deus não cessa então de penetrar até a própria raiz de todo o ser criado, para mantê-lo na existência.

A conservação, do ponto-de-vista divino, não é um ato temporal: confunde-se com o ato criador, que não está no tempo. De nosso ponto-de-vista, porém, *é o aspecto temporal sob o qual se traduz para nós, que estamos no tempo, o ato único pelo qual Deus nos cria.*

419 c) *O fim último do mundo.* A idéia de um fim último das coisas criadas, isto é, de uma finalidade externa do mundo, não se reduz absolutamente em supor uma extremidade do futuro, onde o mundo, deixando de mudar e variar, teria cumprido seu destino, o que equivale a abolir o tempo para de repente o transformar em eternidade. Isto é pura imaginação, porque o futuro não tem extremidade ou pelo menos *a idéia*

de fim último não está ligada a de um limite extremo do futuro: como a idéia de criação, faz também abstração do tempo. Ela estabelece sòmente que a ordem reina no universo, que a noção de ordem é conversível à idéia de ser e que, *assim como Deus é princípio, é fim de tôdas as coisas e singularmente das criaturas racionais,* capazes de conhecê-lo e amá-lo. Acaso poderemos dizer que a realização de tal "fim" seja uma "extremidade"? Sim, porém, apenas num sentido, relativo não ao tempo ou à duração, mas à tendência: o fim último é o término de uma tendência, a obtenção de um destino, imanente e transcendente ao mesmo tempo ao ser criado, nunca, porém, o término do ser como tal: conseguido seu fim, o ser perdura.

Assim, do mesmo modo que a idéia de criação, tomada de maneira absoluta, não nos constrange a afirmar um primeiro momento após um momento zero, também a noção de um fim último, absolutamente tomada, não nos leva a abolir a duração. Esta poderá mudar de natureza ou de forma, após a obtenção do fim: ela permanecerá uma propriedade radical do ser criado e contingente. A noção de fim último apenas estabelece que todo o universo e todos os sêres do universo tendem a um fim que os ultrapassa e que é Deus. *Omnia entia intendunt assimilari Deo.*

§ 5. A VIDA E A BEATITUDE DIVINAS

420 Todos os atributos de Deus de que falamos até aqui, tôdas as operações de sua inteligência e de sua vontade fizeram-nos conhecer alguma coisa da vida divina. Não que esta vida consista nos efeitos exteriores que consideramos: a vida e a grandeza de Deus são totalmente interiores. Mas como só conhecemos através de suas obras, é sempre para estas que dirigimos nosso olhar quando queremos falar sôbre Êle.

1. **A vida divina.** — A vida convém por excelência a Deus, embora seja imutável. A vida, com efeito, não exige necessàriamente o movimento. Pelo contrário, quanto mais é perfeita, tanto mais afasta a imperfeição da sucessão e as vicissitudes da potencialidade, para abundar na imanência que essencialmente a caracteriza. Esta imanência do agir é em Deus necessàriamente total e plena, porque Deus é Ato puro. *Esta vida divina é pròpriamente o ato da inteligência,* porque, escreve ARISTÓTELES *(Metaph.,* XII, c. 7, 1072 b 28), "ação da inteligência é uma vida e Deus a própria atualidade da inteligência: esta atualidade tomada em si, tal é sua vida, per-

feita e eterna. Por isto chamamos Deus um vivente eterno e perfeito. A vida eterna pertence então a Deus, porque ela é o próprio Deus".

2. **A beatitude divina.** — Esta vida divina é a beatitude perfeita. Deus, com efeito, por ser infinito, possui a plenitude de tôdas as perfeições, — por ser a Inteleção que subsiste, conhece-se a si mesmo adequadamente e conhece em si, tôdas as coisas, — por ser eterno e todo poderoso, não pode temer mal algum que limite sua perfeição infinita. Possui, não sòmente a beatitude, mas é a própria *Beatitude essencial.* Por isto as criaturas só possuem felicidade pela participação à própria beatitude daquele que é o soberano bem e fonte de tôda bondade.

Capítulo III

A TRANSCENDÊNCIA E A PERSONALIDADE DE DEUS

SUMÁRIO [1]

421 No final de nosso discurso sôbre Deus, o que devemos guardar é o profundo sentimento de nossa impotência em pensar Deus, tal como é em si mesmo. É êste o ponto culminante de nosso conhecimento natural de Deus, que apenas pode ser, segundo a palavra de SANTO AGOSTINHO, uma "douta igno-

---

1 Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, c. 17 et 28; — I.ª, q. 3, art. 8; — *Opuscule De unitate intellectus contra Averroistas.* — M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, 1935. — MANDONNET, *Siger de Brabant et L'averroïsme latin*, 2e. éd. Louvain, 1908. — M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, págs. 91-106. — DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, 1916. — E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, Paris, 1921; — *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928. — L. BRUSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923. — P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1927. — AUG. VALENSIN, art. *Panthéisme*, dans le Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique. — LACHIÈZE-REY, *Les origiens cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1931; — *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, 1938. — R. JOLIVET, *Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon-Paris, 1932.

rância", que consiste em afirmar, ao mesmo tempo que a imanência de Deus em tudo o que é, *a transcedência infinita do ser sem medida comum com os sêres da criação.* Isto bastaria a rigor se as dificuldades apresentadas principalmente pela filosofia moderna não nos obrigassem a precisar as noções de transcedência e de imanência, assim como a noção de personalidade divina, que são o centro do debate entre o teísmo e o panteísmo.

ART. I. *IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA DE DEUS*

§ 1. O PANTEÍSMO

Já expusemos, na Crítica do conhecimento, os principais aspectos das doutrinas panteístas *(35-36; 137-138)* e discuti-mo-las em função dos princípios de que dependem. Trata-se agora de examinar estas doutrinas em si mesmas, isto é, como *concepções de Deus.* Para isto bastar-nos-á resumir as diferentes formas sob as quais o panteísmo foi proposto no correr dos tempos.

1. **Noção geral do panteísmo.** — O panteísmo é, essencialmente, um *monismo,* isto é, consiste em negar que Deus e o universo sejam realmente distintos. Esta tese fundamental pode exprimir-se de dois modos diferentes. Podemos reduzindo o universo a Deus, dizer *que só Deus é real* e que o mundo não passa de um conjunto de emanações de Deus, não tendo realidade nem substância divina, ou então, reduzindo Deus ao universo, — que *só o mundo é real* e Deus é apenas a soma de tudo o que existe.

A primeira forma do panteísmo está representada principalmente pelos sistemas de PLOTINO, de AVERROËS, de SPINOZA, de FICHTE e HEGEL e de TAINE. A segunda forma constitui o panteísmo materialista, defendido na antiguidade por PARMÊNIDES, na Idade Média por DAVID DE DINANT e, no século XIX, por VOGT, MOLESCHOTT e BUCHNER. — Não nos ocuparemos com o panteísmo estritamente materialista, cuja refutação vai junto com a do materialismo *(II, 626-636):* seu caráter absurdo chega, se se pode falar assim, até o absoluto. Restam quatro tipos principais de panteísmo, que são: o emanatismo e os panteísmos realistas, idealista e evolucionista.

422 2. **O emanatismo.** — As teorias emanatistas consistem essencialmente em dizer que o *universo não foi criado por um ato livre da potência divina, mas emana ou sai necessàriamente de Deus,* por efeito de uma lei da natureza divina. Esta concepção, proposta no comêço da era cristã pelos gnósticos e no século XVI por G. BRUNO, foi sistematizada por PLOTINO.

a) *A emanação.* PLOTINO procura compreender como o Uno, ou Princípio absolutamente primeiro, existe por si mesmo, inteiramente autônomo, embora permanecendo presente em tôda parte, de maneira mais real que o fogo artista dos Estóicos, que o Pensamento supremo aristotélico ou mesmo que o Bem de Platão.

Como se realiza o múltiplo, pergunta PLOTINO? Como procede do Uno infinito? Quais são as intermediárias que se enfileiram entre o Princípio primeiro e a matéria? PLOTINO responde que o múltiplo vem do Uno por uma "processão" que compreende diversos graus. Devemos, porém, entender, *que de fato, tudo é uno e nada sai realmente do Uno.* A processão é apenas um desdobramento interno das infinitas riquezas virtuais do Princípio primeiro.

Acima da natureza, há três hipostases ou substâncias: o Uno, a Inteligência e a Alma. A mais alta é o Uno infinito. Nada lhe devemos atribuir do que dizemos dos outros sêres; é absolutamente impensável e inefável, porque todo conceito é uma determinação: tudo o que dêle diríamos acabaria por limitá-lo. É o Infinito, isto é, a *indeterminação absoluta.* — O Uno assim concebido como energia viva primitiva, os hipostases que dêle derivam serão considerados como expressões de sua plenitude infinita. Livre de tôda inveja, *o Bem* se comunica com liberalidade sem sofrer nenhuma diminuição. Gera primeiro o que há de mais perfeito depois dêle, a Inteligência, Verbo ou Logos, que não é, entretanto, em relação a êle, o que é, a parte, em relação ao todo, mas sim a conseqüência em relação ao princípio. A Inteligência procede do Uno como os raios emanam do sol. Por sua vez a *Inteligência* é fecunda: gera a Alma, com a qual chegamos aos limites do mundo inteligível e atingimos à origem do mundo sensível. Êste, é a *Alma* que o gera, não por capricho, desejo ou vontade, mas necessàriamente, como um nôvo grau do ser, e de tal maneira que tôdas as virtualidades do ser, imanente, em sua infinitude, ao primeiro Princípio, sejam realizadas, até o ponto em que êle se encontre tão extenuado que confine com o nada. Êste último têrmo da processão do ser é a *matéria,* sede do múltiplo essencial e princípio do mal. (Cf. PLOTINO, *Ennéades,* VI, VII, n.º 34.)

b) *Sentido panteísta da doutrina.* Esta teoria não deve ser reduzida a um sistema criacionista qualquer, tal que o Uno teria produzido o universo a partir do nada e por um ato livre de sua vontade. Na realidade, *a procissão plotiniana* não supõe nem previsão, nem deliberação, nem liberdade, nem contingência de espécie alguma. Êste é um dos pontos aos quais PLOTINO volta mais a miúdo. A natureza da providência, diz êle (*Ennéades*, III, II, c. 1, n.º 1-3), exclui o caso e a criação pròpriamente dita, no modo da produção das coisas: o acaso, como negação da inteligibilidade, a criação ou "espontaneidade", como supondo na Inteligência "uma previsão é um cálculo", o que seria introduzir-lhe a mudança. "Atribuir à espontaneidade a existência e a formação do mundo sensível é absurdo do homem que não sabe compreender nem olhar." Vemos que esta doutrina não exclui a realidade dos sêres, mas postula que a produção dos sêres é necessária, isto é, que o *Uno gera por uma necessidade de natureza.* É isto que lhe dá claramente seu sentido panteísta.[2]

423 3. **O Panteísmo realista.** — O panteísmo objetivo ou realista, ainda mais condenado que o panteísmo plotiniano, é antes de tudo, obra de SPINOZA. Pode ser resumido nestas três proposições: *a substância existe necessàriamente; esta substância necessária é infinita; a substância infinita é única.* — Para estabelecer estas teses, SPINOZA parte da definição cartesiana da substância, deixando porém de lado a restrição que DESCARTES aí tinha acrescentado para distinguir a substância infinita das finitas: "Entendo por substância o que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não necessita para ser formado, do conceito de nenhuma outra coisa." (*Éthique,* 1, I, Définição 3) *(2-57.)* Desta definição, SPINOZA deduz imediatamente que é impossível que uma substância seja produzida por uma outra substância, porque uma substância produzida por outra, só por sua causa poderia ser conhecida, e seu conceito dependeria assim do conceito de outra coisa, quer dizer, seria (por hipótese) uma substância e não a seria, o que é contraditório. Se portanto a substância só pode ser concebida por si, é que só pode existir por si, e só pode haver Uma Única, necessàriamente infinita. Não existe e não podemos conceber substância alguma fora de Deus, e tudo o que

---

[2] Cf. NOSSO *Essai sur les rapports entre pensée chrétienne*, Paris, 1931. págs. 122-138. — R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, 1921, julga, pelo contrário, que o sistema plotiniano não tem um sentido nitidamente panteístico.

existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus. (Cf. *Éthique,* 1. I, theorèmes 6-8, 14-15.)

De tudo isto concluímos que *o pensamento e a extensão, se coexistem, não podem ser senão atributos de uma única Substância:* longe de se excluírem recìprocamente como coisas completas e que se bastam cada uma a si própria, são êles apenas dois aspectos parciais do universo, a saber, os dois aspectos, entre os infinitos atributos da única Substância infinita, que são dados à nossa experiência, essências infinitas uma e outra, independentes porque precisamente aspectos distintos de uma mesma e única realidade, inseparáveis e inconcebíveis porém uma sem a outra. Atributos de uma mesma Substância que, embora se diversificando em modos infinitos, permanece sempre idêntica a si mesma, o *pensamento e a extensão coincidem exatamente como duas expressões diversas de uma mesma lei universal, que a lei da natureza divina (nature naturante).* Devemos também dizer que na Natureza *(nature naturée),* nada existe contingente: ao contrário, tôdas as coisas estão determinadas pela necessidade da natureza de Deus, a existir e a agir de um modo determinado. *(Éthique,* 1, I, teorema 29.)

424 4. **O Panteísmo idealista.** — O panteísmo idealista foi sustentado principalmente pelos pós-kantianos, FICHTE, SCHELLING e HEGEL, sob formas que variam de um a outro, mas que supõem entretanto esta tese comum de que, *entre as coisas finitas e seu princípio absoluto, a relação é essencialmente a mesma que a que existe, numa dedução racional, entre o princípio absolutamente primeiro e suas conseqüências necessárias.* Por conseguinte, explicar o universo, será deduzi-lo a partir do Espírito infinito, isto é, estabelecer que, pôsto o Espírito infinito, o mundo dêle resulta necessàriamente, com todos os caracteres que apresenta a experiência e tôda a variedade sucessiva dos sêres e da história. O sistema racional, se é rigoroso, exprimirá pois a evolução imanente do absoluto indeterminado, evolução que traduz objetivamente, pelo jôgo das limitações internas (ou dos sêres finitos), o que o Absoluto é subjetivamente, e o faz tomar consciência de si em suas próprias limitações pelas quais explícita sucessivamente suas virtualidades infinitas. [3]

5. **O Panteísmo evolucionista.** — Esta forma de panteísmo é particular a certos filósofos franceses do século XIX,

---

3 Cf. A. VALENSIN, "Le sens panthéistique de la doctrine idéaliste de Fichte", em *Recherches de science religieuse,* t. IX (1910).

especialmente TAINE, RENAN e VACHEROT. Constitui uma doutrina intermediária entre as de SPINOZA e de HEGEL. Podemos resumir a idéia geral dêste sistema na fórmula seguinte: "Deus não é mas vem a ser. Seu *devenir* é nosso próprio progresso". (ED. LE ROY, *Le problème de Dieu*, pág. 131.)

O sentido da doutrina bergsoniana de Deus, como está exposta na *Évolution créatice*, onde se define o ser pelo *devenir*, foi objeto de acaloradas discussões. O debate, se pelo menos não trata senão das *intenções* de BERGSON, foi encerrado por sua repetida afirmação de que tôda sua doutrina implica a afirmação teísta.[4] Depois, as *Deux Sources de la Morale et de la Réligion* vieram cabalmente confirmar a orientação do pensamento bergsoniano. Dificuldades subsistem entretanto. No que se refere à prova de Deus, observamos já que a exclusiva confiança concedida por BERGSON à experiência mística corresponde exatamente a uma grande desconfiança nos processos racionais.

Quanto à natureza de Deus, não se pode duvidar que BERGSON, que toma sua concepção de Deus dos grandes místicos cristãos, afirme a realidade de um Deus pessoal, criador e providência universal e exclua, por conseguinte, o panteísmo. Mas devemos observar que a doutrina das *Deux Sources* depende demasiadamente da concepção do impulso vital, tal como a propõe a *Évolution créatrice*. De fato, a doutrina bergsoniana de Deus tem também duas fontes, que não parecem coincidir perfeitamente e que são, de um lado, *a metafísica do impulso vital* e, do outro, a *metafísica da experiência mística*. A primeira, sem sombra de dúvida, evoca o emanatismo plotiniano. Se só nos colocássemos do ponto-de-vista da *Évolution créatrice*, negligenciando as precisões capitais trazidas pelas *Deux Sources*, poderíamos também falar de *emanatismo bergsoniano:* as célebres páginas onde a criação é comparada a um jato impetuoso, nos levam a pensar assim, tanto mais quanto o ato criador não é apresentado como um ato de vontade e de liberdade pròpriamente dita, antes, porém, como o efeito de uma simples espontaneidade, como o resultado *natural* de uma superabundância de potência e de energia íntimas. (*Évolution créatrice*, pág. 270.) A concepção da *Évolution créatrice* não caminha, pois, na mesma direção da das *Deux Sources* e não parece que se possa passar «naturalmente», como se exprime BERGSON, isto é, lògicamente, de uma a outra. A ontologia inicial do bergsonismo pesa muito nas teses de sua teodicéia. BERGSON tentou, em *Deux Sources*, escapar à lógica própria do bergsonismo. — Empreendimento inútil, que deixa, ao menos parcialmente, a impressão de um fracasso.[5]

---

[4] Cf. Carta ao R. P. DE TONQUÉDEC, por êste publicada nos *Études* du 5 mars 1908 e reproduzida em sua obra *Sur la Philosophie bergsonienne*, Paris, 1936, págs. 59-60.

[5] Cf. nosso *Essai sur le Bergsonisme*, págs. 101-140. — J. DE TONQUÉDEC, *Sur la Philosophie bergsonienne*, págs. 45-61, 65-153. — PENIDO, *Dieu dans le Bergsonisme*, Paris, 1934, págs. 127-174.

§ 2. Discussão do panteísmo

425 **1. As noções de imanência e de transcendência**

a) *As noções solidárias.* Não podemos negar que o panteísmo representa uma das encostas onde mais fàcilmente resvala o espírito humano. De fato, o que constitui a fôrça do panteísmo e lhe dá uma constante sedução, é o *profundo sentimento* a que obedece, da *imanência de Deus em tôdas as coisas.* É bem verdade, como nô-lo demonstraram nossas observações precedentes, que Deus, sendo necessàriamente princípio primeiro, causa universal, deve estar presente em tudo que existe e deve mesmo estar mais presente nos sêres do que êstes estão em si mesmos, uma vez que êstes existem e subsistem apenas pelo efeito de um contínuo influxo da potência criadora. Do mesmo modo, nada é mais certo do que afirmar que em Deus temos vida, movimento e ser. O panteísmo tem razão quando insiste na profundidade e universalidade da imanência divina.

Não obstante *seu êrro está em comprometer a transcedência de Deus, isto é, a absoluta independência de Deus em relação ao mundo,* em não compreender que devemos conceber Deus, por analogia (e para usarmos, aqui, os têrmos de LEIBNIZ), como sendo "o que um inventor é para sua máquina, o que um príncipe é para seus súditos e, até o que um pai é para seus filhos." *(Monadologia,* 84). A transcendência divina conduz, por uma lógica necessária, à doutrina da criação, isto é, da livre produção por Deus de tudo o que existe, e por conseguinte, da realidade em Deus de uma inteligência e de uma vontade infinitas, o que equivale a dizer que Deus só pode ser concebido como um *Ser Pessoal.* — Nada porém de tudo isto que é necessário, por causa mesmo dos processos que nos levaram a afirmar a existência de Deus, deve nem pode conduzir-nos a negar ou comprometer a imanência de Deus, igualmente necessária. *Imanência e transcendência são dois aspectos inevitáveis e solidários de uma noção de Deus, conforme ao mesmo tempo aos dados da experiência e às exigências da razão.* Se lhe falta a imanência, de fato Deus é estranho ao universo e não é nem infinito nem perfeito. Se lhe falta transcendência, Deus se torna igual ao universo, e de nôvo aparece como imperfeito, como potencial e em *devenir.* A noção de Deus não é menos contraditória que no primeiro caso. Em ambos, nega-se implìcitamente Deus, tanto que, como o mostrava MALEBRANCHE *(Entretiens sur la Métaphysique,* VIII, 9), todo panteísmo é uma maneira de ateísmo.

b) *As noções analógicas.* O essencial aqui, é que entendamos corretamente as idéias de transcendência e de imanência. Nossas dificuldades, o mais das vêzes, provêm apenas de um uso desastroso da imaginação espacial. Nem a imanência nem a transcendência se representam, porque não são da ordem material e, como já o dissemos, a essência e os atributos divinos nos ultrapassam infinitamente. *A transcendência não é, pois, um para além espacial, mas essencialmente independência absoluta,* aseidade perfeita. *A imanência, por sua vez, não é não sei que mistura do Ser divino com as coisas criadas, mas um modo de presença espiritual,* irredutível às presenças corporais, e, por isto mesmo, infinitamente mais íntimo e mais envolvente.

426 2. **A transcendência necessária.** — É preciso, entretanto, examinar de mais perto a concepção panteística, porque é o ponto crucial do problema de Deus. Êste exame será, aliás, como uma verificação ou uma prova dos resultados aos quais chegamos, por outros caminhos: teremos a ocasião de ver se êles supõem, realmente, tudo o que cremos ter descoberto nêles, quanto à natureza de Deus, em certezas e exigências racionais.

a) *O ponto-de-vista panteístico.* Observemos primeirameste que até os panteístas de PLOTINO a AVERROËS, de BRUNO a SPINOZA, de SCHLEIERMARCHER a HEGEL e TAINE, estão de acôrdo, em atribuir a Deus uma certa transcendência: *é preciso, dizem, de algum modo* distingui-lo do universo, do contrário *afirmação de Deus seria apenas verbal.* Esta confissão é preciosa e, para discutir de maneira proveitosa com os panteístas, podemos começar por aí. Tanto mais que de ambos os lados pretendemos invocar a experiência.

A análise das condições da consciência moral, tanto quanto as do conhecimento intelectual, impõem-nos, declaram os panteístas, a confissão de que, como indivíduos efêmeros, estamos, de certo modo imersos numa realidade que nos precede e sobrevive, que nos atravessa e ultrapassa, que é, em nós, princípio de vida e de movimento ascendente. Um *querer-viver fundamental,* que perpetua a vida de família e da espécie, um impulso sempre mais exigente para a razão e a justiça, uma realização nunca acabada do saber, da moralidade e da religião, uma *irresistível tendência,* sempre renascente, *para a exaltação do espírito,* apesar dos fracassos aparentes: tal nos aparece esta onda de fundo, da qual, fracas criaturas individuais, somos apenas, na superfície do ser, imperceptíveis remoinhos. [6]

---

[6] Cf. D. PARODI, *Du Positivisme à l'Idéalisme,* Paris, 1930, pág. 245.

Esta espécie de intuição do impulso vital instala-nos, se assim podemos dizer, na imanência, enquanto nos permite mergulhar um instante, no âmago da realidade e do divino, desta realidade e dêste divino do qual participamos mas não chegamos a esgotar. Ao mesmo tempo, porém, impõe-nos o *sentimento de uma transcendência,* porque a distinção do divino e do mundo seria, apenas palavra sem sentido, se não admitíssemos também a transcendência dêste divino: faltando esta transcendência e uma certa "exterioridade" do divino, não seríamos levados a pensar que, de qualquer modo que fôsse a distinção, seria apenas simples e pura abstração?

De nada serviria, aliás, acrescentam os panteístas, dizer que o divino é uma espécie de fôrça ou impulso interior aos fenômenos e à experiência, porque, se se tratasse verdadeiramente de uma interioridade exclusiva de tôda transcendência, isto é, exclusiva de uma existência absolutamente independente em relação ao universo, o divino apareceria como sendo "no mesmo plano que a experiência, um de seus elementos, uma de suas partes, incapaz, por isto mesmo, de explicar o todo do qual é extraído". (D. PARODI, loc. cit., pág. 247.) Observação de grande alcance, que define, com clareza, tudo o que encerra uma noção adequada da transcendência.

427 b) *A diferença de natureza.* No fundo a maioria das doutrinas panteístas, viu tudo isto muito claro. *A dificuldade,* porém, *onde os panteístas se embaraçam está em comprometer de fato, esta transcendência divina que julgam, entretanto, absolutamente necessária.* Quais são, então, as exigências explícitas de uma efetiva transcendência? É claro, repitamo-lo, não se trata de uma concepção espacial, de uma exterioridade de coisa, que comprometeria, a fundo, a imanência do divino. Os corpos são necessàriamente exteriores uns aos outros: o princípio divino será portanto de natureza espiritual, porque só o espírito ou o que lhe é análogo, domina o espaço e o tempo.

Além disto, é bom conceber, corretamente, o princípio espiritual e sua transcendência. Ora, o mais das vêzes, o panteísmo, em contradição a seus próprios princípios, permanece muito aquém do que exigiria uma afirmação coerente de transcendência. Mostra, com efeito, muito convenientemente, que o divino, que aparece como fonte e fundamento de tôda existência e de tôda atividade, deve, necessàriamente, ser distinto de tudo o que realiza e distinto por algo de essencial. Ora, o que quer dizer essencial? Isto significará, se nos entendemos bem, *diferença de natureza.* Trata-se agora de saber se o panteísmo desconhece pràticamente a lógica rigorosa desta conseqüência.

428 3. **As exigências de uma verdadeira transcendência.** — O panteísmo opõe Deus ao mundo, seja como um princípio de suas conseqüências (emanatismo e spinozismo), seja como um sujeito de um objeto, ou como o ato de pensamento ao próprio conteúdo do pensamento (panteísmo idealista).

a) *Princípio e conseqüência.* PLOTINO, sem sombra de dúvida, insiste vivamente sôbre a transcendência divina. Qual é, porém, exatamente, o sentido desta afirmação? Trata-se para PLOTINO, antes de mais nada, de opor-se ao estoicismo que, identificando Deus com o universo sensível, exclui, por isto mesmo, qualquer idéia de transcendência. PLOTINO, ao contrário, declara que o Uno é a potência infinita e transcende tôdas as determinações, isto é, todos os sêres: a emanação não pode esgotar seu poder. (Cf. *Ennéades*, V, III, n. 16.) Noutros têrmos, o *múltiplo* está no Uno e não o Uno no múltiplo.[7] — Êste ponto-de-vista basta para conferir ao Uno certa distinção do múltiplo, que é o universo. Mas, poderemos falar, no sentido próprio da palavra, de transcendência, isto é, de diferença de natureza, entre o Princípio e o que dêle emana? Podemos duvidar disto, quando consideramos que, para PLOTINO, o Uno gera em virtude de uma necessidade de natureza, e de modo algum por um ato, soberanamente livre da potência criadora. Ora, *uma geração necessária permite certamente distinguir o gerador e o gerado mas exclui, de ambos, qualquer diferença de natureza:* há passagem, se assim o quisermos, mas do mesmo ao mesmo. A transcendência não tem mais aqui o sentido requerido por uma noção inteligível de Deus.

429 b) *Sujeito e objeto.* Para o panteísmo idealista, a relação de Deus com mundo é a de um sujeito com seu objeto ou do ato de pensar com o conteúdo do pensamento. Pelo desdobramento da reflexão, o sujeito pode se objetivar até o infinito para si mesmo, ou, inversamente, tornar a encontrar-se, êle mesmo como ato constitutivo prévio, em cada um de seus objetos. *Todo o real, se reduziria, assim, nesta concepção, a um Pensamento (Deus) que se pensa êle mesmo (universo).* Nisto está, certamente, incluída uma grande verdade, a saber, a afirmação de que existe um Pensamento, distinto de todos os pensamentos individuais e passageiros, um Pensamento que subsiste de maneira distinta e mais eminentemente que nós como indivíduos e que afirma sua presença em e pelas exigências lógicas espirituais e morais de implicações inumeráveis, de virtualidades infinitas e independentes da atividade

---

[7] Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griech.*, III2, págs. 561 sg.

singular de nosso juízo. Finalmente, é necessário que, em algum lugar, fora do espaço e do tempo e de uma maneira que ultrapasse infinitamente nossa imaginação, êste Pensamento tenha sua verdade e sua realidade.

Entretanto, em que condições os terá? Conservá-los-á ainda se pretendermos, como faz o panteísmo idealista, reduzir a multiplicidade indefinida dos pensamentos empíricos e distintos, dos atos de pensamento individuais, que se afirmam, entretanto, cada um em si e para si, a puros objetos e conteúdos do Pensamento, isto é, a uma pura e simples representação? Que o Pensamento reflita sôbre si e se tome, como objeto do infinito, o objeto, neste caso, só por abstração é distinto do sujeito e o universo do Pensamento não é outra coisa senão o Pensamento. Por um lado, *não haverá, entre o Pensamento e os objetos pensados, distinção essencial,* diferença de natureza, contràriamente ao que pareceu necessário. Por outro lado e, por conseguinte, *a transcendência do Pensamento permanecerá puramente metafórica e ilusória,* sem contar que o em si, e o para si dos "atos de pensar" individuais, isto é, dos sujeitos pensantes que somos, chegarão assim a ser ininteligíveis.

É o que prova SANTO TOMÁS no *Contra Gentiles,* I, ch. XXVI, onde estabelece contra o panteísmo «que Deus não pode ser concebido como o ser formal universal». *(Quod Deus non est esse formale omnium.)* De fato, como explicar, nesta hipótese, a realidade empírica dos sêres múltiplos e diversos? A distinção dêstes sêres não poderia evidentemente resultar do ser universal, visto que se supõe que é comum a todos: os sêres não se podem diferenciar pelo que têm de idêntico. Se portanto são distintos entre si, é preciso admitir que o ser universal está, de algum modo, dividido e multiplicado por diferenças que se acrescentam, do mesmo modo que as espécies resultam de diferenças acrescentadas ao gênero, — ou dizer que o ser pertence às coisas de uma maneira diferente, segundo a natureza de cada uma delas. Estas duas hipóteses entretanto devem ser rejeitadas. De fato, a primeira implica contradição, porque sabemos que não há diferenças específicas que sejam exteriores ao ser: fora do ser não há nada. A segunda hipótese nos leva a dizer, que há em Deus naturezas realmente distintas, que acidentalmente, receberiam a existência divina.

De tudo isto decorre, conclui SANTO TOMÁS, que se o ser divino fôsse o ser formal de tudo, o ser universal formaria, pura e simplesmente, uma unidade idêntica e a multiplicidade e diversidade dos sêres seria pura aparência.

430 c) *A substância e seus modos.* A realidade empírica dos sujeitos pensantes e das consciências é uma das evidências que obrigam a afastar radicalmente qualquer panteísmo. Se o Pensamento não pensa os sêres da experiência, e, singularmente os sêres-sujeitos, isto é, os sêres pensantes, senão como puros objetos e puro conteúdo imanente, *como êstes sêres têm*

consciência cada um de ser em si e para si, como se pensam e se afirmam como reais e distintos de todo o universo, como se conhecem como sêres pessoais, livres e responsáveis? Se então, pelo contrário, há no universo pessoas, sujeitos conhecendo-se e se afirmando invencìvelmente como livres, autônomos e responsáveis pelos seus atos, é preciso necessàriamente que sejam distintos do Pensamento, istó é, para falar com maior exatidão, que o Pensamento seja distinto dêles e os domine absolutamente.

HAMELIN (*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, pág. 451) julga que êstes argumentos são decisivos contra qualquer forma de panteísmo idealista. Êste panteísmo, diz êle, conduz a estas duas impossibilidades de expor — um «pensamento inconsciente» e um «único indivíduo». Ora, de um lado a noção de um «pensamento inconsciente» e desprovida de tôda espécie de sentido. HAMELIN se refere, aqui, à sua doutrina de que só a relação é inteligível e de que a relação só se atualiza na consciência. Mas «pensamento inconsciente» é ininteligível para uma razão menos discutível: pensar é próprio do espírito, isto é, de um ser que é para si e, por conseguinte, necessàriamente consciente. HAMELIN demonstra claramente aliás, mais adiante (pág. 452), que um «pensamento impessoal» não tem sentido. — Por outro lado, o panteísmo admite apenas um único indivíduo. «Se, portanto, constatamos a existência de uma pluralidade de consciência, o panteísmo é inaceitável, porque uma consciência é um indivíduo, é um ser, sejam quais forem as dificuldades que o reconhecimento dêste fato possa ocasionar.»

Impossível, pois, *limitarmo-nos à concepção spinozista de uma única Substância*, da qual todos os sêres da experiência seriam apenas modos efêmeros, porque *nesta concepção as coisas singulares se tornam ilusórias e o dinamismo que lhes parece pertencer é apenas enganosa aparência e vã fantasmagoria*. SPINOZA viu claramente que Deus deve ser realidade em si, que existe e subsiste, ontològicamente. Mas, reduzindo os sêres do universo a serem apenas os modos da substância, acaba, de um lado, por abolir a realidade do universo como tal, e de outro, e por oposição, — uma vez que a Substância só é possível em seus atributos e seus modos, — por tirar tôda consistência ontológica da Realidade absoluta.

HAMELIN (*Élements principaux de la Représentation*, págs. 253-254) evidenciou, com muita firmeza, tôdas as dificuldades que encerra a hipótese panteísta de um Pensamento impessoal (*averroísmo*), isto é, a hipótese de uma pluralidade de consciência e sendo necessário de consciências de diversos graus, em cada uma das quais residiria «com o pensamento que esta hipótese considera, como o que constitui seu próprio ser, o pensamento que constitui o universo». «Por esta consciência do universo cada ser seria o sustentáculo de todos os outros. Faria viver a natureza, gravitar os astros, envolver os mundos.» Esta hipótese, declara HAMELIN, «se a tomarmos sem atenuante no seu sentido mais literal encerra algo de tão exorbi-

tante que o mais decidido metafísico ficará confundido (...). Como atribuir a cada homem e, com mais razão, às consciências menos elevadas, do que a consciência humana, o poder e a ciência que exige uma consciência do universo? Não podendo, aliás, esta consciência ser em nós, senão subconsciente, será grande a tentação de passar de uma consciência do universo a um pensamento inconsciente do mesmo, depois finalmente, ao desvanecer-se a individualidade com a consciência e a liberdade que lhe é inseparável, em vez de uma pluralidade de pensamentos do universo, apenas, uma só subsistirá», e a realidade empírica das consciências individuais chegará a ser, completamente, ininteligível. «É, pois, dificilmente sustentável, esta hipótese que, (...) levando ao extremo a idéia de que o chamado ser supremo só existe no espírito dos sêres limitados, tem por debilidade irremediável fazer de Deus um acessório do homem, ou de menos ainda.»

ART. II. *A PERSONALIDADE DE DEUS*

431 Assim podemos concluir pela a validade das conclusões a que nos haviam levado as provas da existência de Deus. Qualquer outra concepção de Deus evidencia-se incoerente e contraditória e acaba por comprometer um ou outro dêstes dois têrmos, imanência e transcendência de Deus, ambos tão evidentemente necessários para exprimir a realidade misteriosa do Ser divino. Também devemos reconhecer que *Deus, se é, só pode ser o Ser infinito radicalmente distinto do universo* que criou e conserva por um ato de vontade livre e, por conseguinte, que Deus é em Ser que chamaremos, por analogia, "pessoal", isto é, um Ser que subsiste, inteligente e livre.

1. **O Ser pessoal.** — Como compreenderíamos que o Princípio, de onde procedem, no universo, os sujeitos inteligentes e livres que somos, as almas sedentas de verdade, de justiça e de beleza que podemos vir a ser, que êste Princípio seja alguma realidade impessoal, inconsciente e submetida a uma necessidade interna? Haveria nisto uma incompreensível contradição.

Quantas dificuldades, além disto, poderiam existir, aqui, senão as que proviriam de um grosseiro antropomorfismo? Êste, dissemos, é inevitável, porque, para pensar Deus, não podemos senão invocar nossos habituais conceitos que são os de nosso universo. Inevitável, aliás, o antropomorfismo é precioso também para a consciência religiosa, porque fornece uma espécie de ponto-de-apoio para a alma humana. Mas, é neces sário que *êle* se conheça como tal e que o neguemos, ao mesmo tempo, que o utilizamos. "*Deus não é um ser pessoal como nós;* não tem corpo, a inteligência e a vontade não são nêle o que são em nós. Nêle só existem distinções virtuais, basea-

das na infinita riqueza de sua essência, transformadas, porém, para as necessidades de nosso pensamento, em multiplicidade conceitual. Deus nos ultrapassa infinitamente.

432 2. **O Espírito puro.** — Não obstante, podemos alcançar um certo conhecimento dêste Infinito. Se, pobres pessoas que sejamos, somos autênticas pessoas, como sujeitos *racionais e livres* e, se é verdade que as únicas existências pessoais de que temos experiência são a nossa e as dos homens que nos cercam, somos entretanto capazes, conhecendo-nos, de conceber uma vida pessoal independentemente da representação de um corpo animado, porque compreendemos bem que o corpo, não sòmente não constitui a personalidade, mas é ainda uma espécie de obstáculo para ela.

Em que consiste, de fato, ser uma pessoa e não uma coisa? É ter uma individualidade racional e senhora de si (*substantia sui juris, ratione praedita).* Ora o corpo é precisamente o que nos torna servos, o que limita nossa expansão, restringe nosso campo de ação, afeta com um coeficiente de inércia nossa atividade voluntária, de tal modo que só temos claramente consciência de ser nós mesmos, de nos possuirmos, verdadeiramente, quando abundamos no sentido de nosso ser espiritual. Inversamente, vemos que é à medida em que se afundam na materialidade que os sêres soçobram na impersonalidade. Numa palavra, *a personalidade se define pelo espírito.* Se, pois, Deus é essencialmente Espírito, será essencialmente pessoal e se é essencialmente pessoal, será necessàriamente Espírito puro e subsistente. Isto é para nós uma razão decisiva para excluir o panteísmo evolucionista e qualquer espécie de panteísmo, porque, *se Deus se confunde com o universo, não pode ser pessoal,* isto é, para si. De qualquer modo que se pretenda dar aparência de consistência a esta concepção, o Deus universo é um ser composto e múltiplo, um ser que se faz e se desfaz, série que nunca se acaba, potência cujo ato jamais é determinado, número sucessivo que nunca é somado — enquanto a personalidade supõe a unidade interna, a possessão de si, a plena atenção do ser, de tal modo que o Ser soberanamente pessoal vem a ser sinônimo do ser absolutamente uno e Ato puro.

433 3. **O amor subsistente**

a) *O amor de Deus.* Devemos acrescentar, apoiando-nos nas luzes que a razão deve à revelação cristã: *Deus é Amor,* Também aqui, o antropomorfismo é, ao mesmo tempo, um socorro e um perigo. Ajuda-nos êle a pensar o amor divino,

mas inolina-nos a dar a êste amor a forma de nosso amor humano. Ora, atribuir a Deus o amor, não é absolutamente concebê-lo como sujeito a esta paixão que, entre nós, se acompanha, porque é sensível, de fenômenos corporais, de perturbação, de inquietação física. Deus não pode tampouco sentir *os movimentos de desejo e de cólera* que traduzem em nós privação e ausência do que desejamos ou presença do que tememos. *O amor em sua essência nada mais é senão a tendência que nos leva para o bem conhecido pela inteligência.* Deus conhece em sua essência a infinitude dos sêres que poderia chamar à existência como outras tantas participações desta essência: êstes sêres, êle os ama como imagens mais ou menos longínquas de si mesmo e os cria por amor. O amor é o que dá e se dá. Deus dá e se dá a si mesmo, porque é o Amor infinito, como é o Ser infinito.

b) *O primeiro motor e o bem supremo.* Filósofos pagãos, como ARISTÓTELES, não puderam elevar a estas alturas sua concepção de Deus, e, para salvar, com mais segurança a imortabilidade divina, julgaram que Deus ignorava o mundo. Opinião singular, que se explica sobretudo pelo fato de que a idéia de criação permanecia estranha a êstes pensadores. ARISTÓTELES, entretanto, compreendeu claramente *que Deus devia ser a fonte primeira de todo o movimento da natureza e, singularmente, de nossas aspirações para o bem, para a beleza e a unidade.* Todo o universo, dizia êle magnificamente, está suspenso ao primeiro Motor. Nós, porém, que uma razão mais exata introduz na idéia de criação, como evitaríamos de relacionar com Deus, como sua fonte eminente todos êstes movimentos interiores que nos levam para a virtude, o esfôrço, o sacrifício, a dedicação ao próximo, a piedade e a justiça, como também tôdas nossas aspirações para a posse segura do bem absoluto? E, como o Criador do universo que é o motor primeiro de nossos corações, como o é do mundo, não teria êle próprio, se assim podemos dizer, um coração atento ao nosso amor, como não seria êle o primeiro Amor?

PLATÃO teve, neste ponto, intuições mais profundas do que ARISTÓTELES, quando demonstrou que amar, já é amar a Deus, *que todo o amor, pelo que encerra de impulso infinito, de exigências absolutas, é uma espécie de prova experimental da existência de um ser, soberanamente amável e amante.* (Cf. *O Banquete.)* Se o mundo é ininteligível sem Deus, há coisa mais ininteligível ainda: é um Deus que permaneceria radicalmente exterior e estranho ao universo das almas, ocupado sòmente em presidir às revoluções dos astros perdidos no infinito do espaço, um Deus isolado em sua imensidade gelada, um Deus Geômetra, segundo o tipo de SPINOZA e que igno-

raria, no universo, estas outras revoluções, incomparàvelmente mais belas do que as revoluções das esferas, que são as de nossas almas em volta do Centro da Luz e do Amor.

c) *As exigências morais.* De fato, sentimos profundamente que nossas aspirações para o bem e a justiça absoluta não podem alçar vôo, a menos que estejamos seguros que se orientam para um ser pessoal, cujo amor vigilante percebe até o ritmo secreto de nosso coração. A atroz solidão dos espaços infinitos é seu silêncio acabrunhante, que angustiava PASCAL *(Pensées,* ed. Brunschvicg, n.º 206), não podem ceder para nós ao único sentimento da existência de uma energia anônima, difusa no universo, porque o que queremos, profundamente, de uma vontade necessária e incoercível, é a possessão constante pessoal e estável, de um Bem absoluto. Por isto, *os homens não encontram tranqüilidade, o pensamento não encontra verdadeira inteligibilidade, senão na certeza da existência de um Deus que seja, ao mesmo tempo, Inteligência e Amor infinitos,* para o qual, no meio das vicissitudes da vida mortal, possam com confiança estender os braços.

ART. III. *A CRENÇA EM DEUS*

434 1. **O Deus escondido. — Assim argumentamos, a propósito** da existência e da natureza de Deus. Cremos haver demonstrado, que tôdas estas provas e todos êstes raciocínios têm um valor decisivo, e, pelo menos em sua forma simples, são acessíveis e mesmo familiares a todos os espíritos. Como explicar, então, que tantas inteligências pareçam subtrair-se a seu poder de persuasão?

Para responder a esta pergunta, seria necessário abordar aqui *o aspecto psicológico do conhecimento de Deus, o capítulo das condições morais do conhecimento de Deus,* tudo o que atribui ao juízo, pelo qual admitimos a existência de Deus, o nome de *crença* em Deus. Êste problema não pertence ao quadro de nosso estudo. Observaremos, entretanto, que a própria natureza do objeto, do qual se ocupou nossa investigação, torna absolutamente distinto o gênero de adesão que nos é solicitado.

Primeiro, *Deus é um Deus escondido.* Não o podemos encontrar senão buscando-o, e nada seria mais falso do que imaginar que os argumentos que testemunham sua existência e sua natureza possam agir, sôbre nós, de uma maneira de um certo modo mecânica, como as coisas que se impõem aos nossos sentidos. De fato, os argumentos que expusemos e desenvolvemos só valerão para os que pesquisam com lealdade, retidão

e humildade, isto é, que sòmente êstes serão capazes de perceber tudo o que tais argumentos têm, para êles, de fôrça convincente e realmente invencível.

435 2. **O Deus sensível ao coração.** — Por outro lado, crer em Deus, é aceitar, por isto mesmo, uma lei moral, isto é, admitir que nossa responsabilidade está comprometida, que nossa conduta tem um valor e que Deus é juiz e remunerador de nossa vida. Tudo isto parece não sòmente juízo, mas ato e *atitude prática,* isto é, a liberdade aqui suposta o *está* por duplo título: como objeto divino sôbre o qual temos que nos pronunciar e sôbre o qual uma *opção livre da vontade* deve fixar nossa atenção, — depois como o ato pelo qual aceitamos prèviamente, sem nenhuma coação, por único efeito de uma *lógica que toma a forma do dever,* as conseqüências práticas que decorrem da crença em Deus.

Eis porque é justo dizer que crer em Deus é muito mais que um juízo do espírito: é uma *atitude do coração, um comportamento concreto, uma conformidade moral.* Nunca a palavra de PLATÃO é mais verdadeira, segundo o qual se crê "com tôda a alma". A crença aliás se completa e se confirma pela alegria e a paz que traz quando é, verdadeiramente vivida, numa vida finalmente unificada. Para quem, não só aceita, mas pratica a verdade (e só se aceita, realmente, quando se a pratica), o Deus escondido vem a ser muito cedo, segundo a palavra de PASCAL, o "Deus sensível ao coração".

ÍNDICE ANALÍTICO DAS MATÉRIAS

Os algarismos remetem aos números marginais. Os expoentes (algarismos ou letras) precisam, quando necessário, a citação.